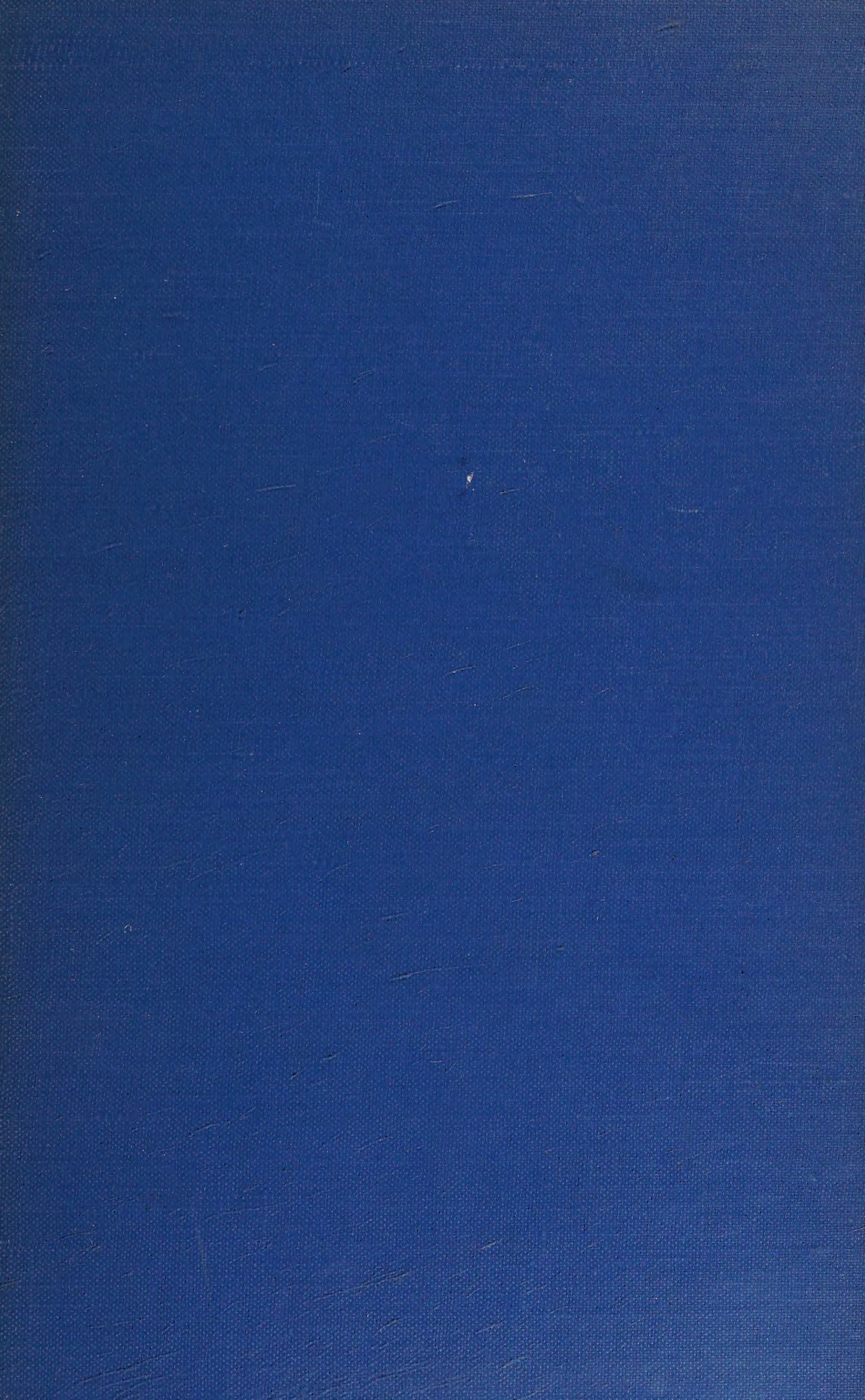












Zeitschrift für Theologie und Kirche

Neue Folge.

Organ für die systematischen Fragen der Religionswissenschaft und Geisteskultur.

Unter Mitwirkung von

D. **Bornhausen**, Professor an der Universität Marburg (Breslau),
D. **Heim**, Professor an der Universität Münster (Tübingen),
D. **Steinmann**, Dozent am theol. Seminar in Herrnhut

herausgegeben von

D. Horst Stephan,

Professor an der Universität Marburg.

Erster Jahrgang 1920.

(Der ganzen Folge 28. Jahrgang.)





Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1920.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhalt.

I. Artikel.

II. Kritische Berichte.

III. Zur Besprechung eingegangene Bücher.

IV. Mitarbeiter an diesem Jahrgang.

V. Namensverzeichnis

folgt im 1. Hefte 1921.

Von neuem tritt die ZThK auf den Plan. Ihre früheren Herausgeber und der Verlag waren einig darin, sie — obschon mit Opfern — wieder zu beleben, und sie haben im Verein mit den neuen Herausgebern den Weg bestimmt, den sie in Zukunft gehen soll.

Es wird der alte Weg sein, sofern die Konzentration auf den wesentlichen Gehalt, die Besinnung auf das selbständige Wesen von Religion und Christentum, auch weiterhin Ziel und Ausgangspunkt bleibt. Aber neue Forschungsgebiete, neue Erlebnisse, neue Fragen und Gesichtspunkte sind aufgetaucht, neue Differenzierungen der Theologie und der geistigen Gesamtentwicklung sind eingetreten; ihnen allen müssen wir gerecht zu werden suchen. „Prüfet alles und behaltet das Beste." Noch reicher und mannigfaltiger möchte also der Inhalt, möchte auch die Mitarbeiterschaft werden. Wir wollen helfen, im Geiste der evangelischen Frömmigkeit alles zu durchdenken, was die religiöse Entwicklung, die historische Theologie, die Kulturwissenschaft und Philosophie an fruchtbaren Stoffen bieten. So wollen wir sammeln und sichten, Vergangenheit und Gegenwart verstehen, die Zukunft vorbereiten helfen.

Unsere Kirche und Theologie, darüber hinaus aber die gesamte Kultur und Wissenschaft bedürfen dieses Dienstes. Sie sind in den Erlebnissen der letzten Jahre reifer geworden als sonst in Jahrzehnten. Vieles, was wir sehen, gibt den Mut zu solcher Hoffnung: die Sehnsucht der Kirche nach innerer Sammlung, des Christentums nach Weltgestaltung, der Kultur nach Seele, der ganzen Zeit nach Erneuerung des Geistes. Die Aufgaben, die daraus entspringen, müssen durchgedacht, die Ergebnisse der Tatsachen-Forschung dafür fruchtbar gemacht werden. So glauben wir einen bitter nötigen Dienst zu tun und rechnen darum auf einen weiten Kreis verständnisvoller Leser.

Ein ausgesponnenes theologisch-kirchlich-kulturelles Programm ist dabei nicht nötig. Wir vertrauen auf die verbindende Kraft der Frömmigkeit, der drängenden Not und des wissenschaftlichen Ringens. Sie werden die Bausteine, die sich uns bieten, zur Einheit fügen, werden uns lehren, durch fremde Begriffe hindurch den inneren Zusammenklang zu hören, uns gegenseitig zu bereichern oder doch zu tragen.

Das wichtigste Mittel wird nach wie vor der monographische Aufsatz sein, der an irgendeinem Punkte die systematische Arbeit fördern will. Daneben aber wollen wir es den Lesern ermöglichen, durch Berichte die nötige Fühlung mit der Gesamtentwicklung der Gebiete zu halten, die für die systematische Durchdenkung der religionswissenschaftlichen Fragen wichtig sind. Außer der systematischen Theologie selbst soll das Fruchtbarste aus der jeweiligen historischen Theologie, Religionsgeschichte und Religionspsychologie, aber auch aus den Grenzgebieten der Naturwissenschaft, Kulturwissenschaft und Philosophie von Zeit zu Zeit in zusammenhängenden Ueberblicken dargestellt werden. Auch diese Berichte aber wollen nicht nur dem Wissen dienen, sondern dem einheitlichen Verständnis der religionswissenschaftlichen Arbeit und des religiösen Zeitbewußtseins.

D. Horst Stephan
in Marburg
als Herausgeber

D. Bornhausen-Marburg,
D. Heim-Münster (Tübingen),
D. Steinmann-Herrnhut
als Mitherausgeber

Der Sinn des Lebens und der Glaube an Jesus Christus.

Ein Kriegsbekenntnis zu Wilhelm Herrmanns Religion.

Von

Professor D. Bornhausen in Marburg.

Eine tiefe Unzufriedenheit geht durch die Menschen in allen Landen. Warum sind die Menschen unzufrieden? Ist ihnen nicht alle Macht der Welt in die Hand gegeben! Haben sie nicht alles untereinander verhandeln, verteilen können nach ihrem freien Gutdünken! Und doch ist nichts recht, niemand beglückt. Verbissen, gehässig, stumpfsinnig leben die nebeneinander, denen vor kurzem der Tod für einen großen Gedanken möglich und erwünscht war. Wir haben unser Herz verloren.

Die Geschichte vom verlorenen Herzen ist für uns Deutsche hundert Jahre alt. Denn unsere Klassik hatte den Sinn des Lebens begriffen. Wundervoll erhob sich aus dem deutschen Geist die frohe Botschaft: Gefallen ist Ratio dictator; die Seele hat ihr Recht! Es bedurfte durchaus nicht der Romantik und des feinfühligen Schleiermacher in ihr, um diese Kunde zu bringen. Schiller und Goethe haben sie aus Kant und Herder so frisch und klar vertreten, daß die ganze Welt ihr lauschte. Und nun strömte aus allen Teilen geistiger Menschheit das neue Lebensgefühl mit der Unmittelbarkeit der Aufgabenschau zusammen: Schelling philosophiert Leben, Pestalozzi lehrt, Novalis dichtet es. Um Gefühl und Ahndung mühen sich Theologie und Philosophie, und der stärkste Charakter der Zeit schafft aus abstraktesten Gedanken die unmittel-

barste Wirklichkeit persönlichen Lebens: Fichte. Darum war jene Zeit Wiedergeburt, für Deutschland, für Europa.

Dann aber kam ein neues Geschlecht; das las nicht in Seelen, sondern in Büchern. Und da ergab sich in Natur und Geschichte Vernunft, nur Vernunft. Fand sich dieses Zauberwort nicht auch auf dem Titel der Kritik der reinen Vernunft? Also hatte der große deutsche Philosoph doch schon in ihr den einzigen Hebel des Daseins gesehen. Die praktische Vernunft, die Urteilskraft sind schließlich nur verschiedene Seiten des gleichen rationalen Prozesses, in den auch die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft eintritt. Rationalisierung der Kultur als Wissenschaft und Geist wurde daher das Programm einer Zeit, die diese Vernunft nun auch geschickt in die Natur hineindachte und ihr kraft des Gesetzes eine Fülle von Geheimnissen abzwang, so viele, daß die Menschen keine Geheimnisse mehr anerkannten. Der unverstandene Rest des Lebens ist noch nicht rationalisiert, aber er ist rationalisierbar. Das bezeichnet man dann bequem als das Irrationale. Und was die rationale Weltanschauung so als Abfall liegen ließ, darauf sprang eine gewisse begriffshungrige Theologie und zerrte das Irrationale so lange hin und her, bis es rational geworden war. Natürlich jene besondere Sorte rational, die nur Theologen begreifen und die sie für den Zweck der Theologie halten. Da die Theologie quasi die Wissenschaft des Irrationalen ist, so hat sie das Irrationale rational zu machen: welch völliges Mißverstehen des Wesens der Theologie, das unausrottbar in ihrer Geschichte wiederkehrt!

Diesem rationalen Geschlecht, das alles vorausberechnete, voraussah, vorwegnahm, kam nun auf einmal der Krieg über den Hals. Aber beileibe nicht unerwartet, vielmehr geradezu vernunftnotwendig und unabwendbar, ganz gemäß dem rationalen Gedankengesetz. Das Irrationale wurde rationalisiert, und zwar in so ungeheuerlichem Umfang, wie es nur so einheitlich geschulten Köpfen und Händen möglich war. Und geradeso seelenlos wie wir tappten alle Völker in das Chaos hinein: alle waren ja fein vernünftig miteinander verbrüdert; die Rechnungen stimmten genau; Torheit von einer „falschen Rechnung“ zu reden. So ging

eine rationale phantasielose Welt auf Abenteuer wider Wissen und Willen, da sie meinte, das Experiment müsse nach Berechnung ablaufen. Die ganze gewaltige Vernunftorganisation der Menschheit wandte sich in die eine rationale Aufgabe der Kriegführung und hat dann den Krieg mit der gleichen rationalen Beharrlichkeit und Selbstüberzeugung durchgeführt bis zu dem unerwarteten Ergebnis, sich sinnlos selbst zerstört zu haben. Damit hat, wie wir wohl alle sehen, die vielgepriesene Diktatur der Vernunft ihr Ende erreicht. Wenn Philosophen Könige und Könige Philosophen in Deutschland gewesen wären, hätten wir gerade durch „Vernunft" uns das alles sparen können: denn unsere Urgroßväter waren klüger als wir.

Gegen diesen Weltfrevel des Rationalismus, der in England und Amerika seinen Hauptsitz hat, hatte nun schon seit 1900 eine Gruppe von Menschen allenthalben Verdacht: die Jugend. Und als sie 1914 zuvorderst den lebenden Wall bildete, der das Vaterland schützte, da kündete ihr Herz nicht von deutscher Wirtschaft, von Handel und Industrie, Geld und Kapital. Sondern diese Jugend dachte nur an die deutsche Seele, sie fühlte Schiller über sich, sie starb für die Wiedergeburt des deutschen Glaubens, für die geistige Freiheit der Brüder. Schwer ist uns allerdings diese unglaublich schnell geforderte praktische Neuwendung unserer Seelen geworden. Wir waren ja gar nicht mehr gewohnt, uns innerlich wahrhaftig zum Leben und gütig zu den Menschen zu stellen. Rationale Vorurteile und Schlagworte ringsum wie eine Mauer! Hilflos standen wir zuerst, als angsterfüllte Augen voller Herzensnot sich an unseren Blick, unseren Mund klammerten und wir nichts hatten als die paar klappernden Phrasen, die man am ersten Gefechtstag aus dem Munde spie. Und was dann? Bankrott?

Anima germanica naturaliter christiana. Mit allem Bedacht behaupte ich diesen Satz gegenüber dem Lügengeschrei der Welt und vieler Deutschen. Denn ich habe gegründetes Recht, mich einen Teil dieser Seele zu nennen und für die einzutreten, die nicht mehr auf Erden sind und fromm waren. Uns wurde im Krieg das zu eigen, was der Menschheit zwischen Denken und Handeln überhaupt aus dem Bewußtsein gekommen war, ein unmittelbares Lebensgefühl. Die rationale Verarbeitung des ganzen

Daseins hatte dazu geführt, daß der Mensch gar nicht mehr um seiner selbst willen da war; er lebte nur durch die Fülle von trügerischen Gütern und Werten, die er selbst schuf; er existierte für die Erhaltung der ungeheuren Maschinerie, die er in Betrieb setzen mußte und von der er abhängig war. Und während der Krieg diese wahnsinnige Herrschaft des toten Stoffs über den lebenden Menschen noch einmal bis zum äußersten verwirklichte, zerbrach doch dieses Joch an Tausenden von Seelen, die im Kampf ums Leben endlich frei wurden.

Für Menschen, die niemals dazu gezwungen worden sind, auf die Masse äußerer Zivilisation zu verzichten, ist es allerdings unbegreiflich, daß in der Entbehrung der einfachsten Bequemlichkeiten ein wichtiges Stück sittlicher Freiheit wiedergewonnen ist. Aber indem der Mensch einsieht, daß er seine höchste Leistung, das Lebensopfer, auch ohne alle äußere Aufmachung vollbringen muß, fühlt er sich endlich dem Dasein völlig überlegen. Am stärksten ist das unter den Menschen der Fall, die sich zum Sterben rüsten: wie wenig hat man dann eigentlich zu ordnen und zu bedenken. Die tausendfältige Torheit des Alltags beansprucht nicht mehr eine Sekunde der Zeit; der Gedanke aber verweilt mit starker Gegenwärtigkeit an wenigen rein menschlichen Momenten des Daseins. Warum ist der Mutter Name meist das letzte Wort? In ihm schließt der Mann alles zusammen, was ihn als unendlich wertvoll im Leben ergriff, weil es ihm Liebe gab.

Der Mensch ist sehr einsam in solchen Stunden. Darum fürchtet er sich vor dieser letzten Einkehr und umgibt sein Leben absichtlich mit dem Flitterwerk der Zerstreuungen. Daß der Mensch die Größe seines Lebens dadurch in Elend verwandelt, hat schon Pascal erkannt. Und wir dürfen sagen, daß das Kriegselend zur Lebensgröße zwang, weil wir in ihm nicht nur von den Sachen, sondern auch von den Menschen befreit wurden. Allerdings verläßt uns das wahrhaft Menschliche nicht: der gute Geist der Mutter, der Hilferuf des Bruders, der Blick in die brechenden Augen eines treuen Menschen sind die leuchtenden Wegweiser in einsamer Nacht. Aber wenn wir daran erfassen, was denn eigentlich der

Sinn all dieses Menschenlebens ist, so wissen wir, daß es nicht Gedanke, nicht Wille ist, sondern mehr.

Leben ist Erleben; das aber ist dem Denken nicht faßbar, vielmehr zerstören wir das Erleben durch den rationalen Prozeß. Es hat sehr lange, jahrhundertelang gedauert, bis wir einsehen mußten, daß auch die Wissenschaft, auch die Logik das Leben als das Außerrationale kennt und anerkennt. In der Aesthetik wurde es zuerst systematisch erfaßt: aber da blieb es ja auf einem Gebiet, das der Wissenschaft sich gern entzog. Dann aber trat das Lebensproblem in der Biologie auf, wo Kant es schon in seiner Irrationalität geahnt hatte. Und nun ließ es sich durch den „Zweck" nicht meistern: denn Zweck bedeutet eine rationale Analogie zu einem Ausdruck des Lebens. Zuletzt machte sich jene neue Daseinsform über Denken und Handeln auch in der Mathematik, also am Sitz des Rationalismus geltend. Hätte uns nicht schon die irrationale Zahl verraten sollen, daß Mathematik Leben ist? Ist sie nicht der klarste Versuch des Menschen, das Leben zu deuten? Oder woher sonst die Begeisterung der Pythagoreer, die Mathematik zu Religion zu machen! Und ist Pascal nicht am nächsten seinem Religionsgefühl, als er durch Unendlich-Groß und Unendlich-Klein an das Infinitesimalproblem rührt? Einsteins Relativitätstheorie hat den Prozeß vollendet: die Beziehungen der Körper zueinander, ihr gegenseitiges Sichbedingen ist unendlich, bewegt, lebendig. Es gibt keine Ruhe als nur in der ratio des Menschen: und sie ist nicht wirklich.

Diesen Sinn des Lebens zu finden hätte ja eigentlich der Philosophie schon längst gelingen sollen. Wenn der Jurist Fermat im 17. Jahrhundert die Lösung eines mathematischen Reihenproblems gegeben hat, ohne den Beweis zu bringen, an dem sich heute noch Mathematiker vergeblich bemühen, weil die Beweisführung offenbar die Zeit mehrerer Menschenleben beansprucht, so ist es doch wohl klar, daß Fermat einen Beweis gar nicht gehabt hat. Er hat vermöge seiner gewaltigen mathematischen Lebendigkeit das Problem und das Resultat geschaut: und beides ist rational richtig, aber nicht erweislich. Hier schweigt die Vernunft; denn die Uebervernunft, die Genialität des Menschen im Kontakt mit

dem Leben der Dinge ist wirksam. Die großen Mathematiker sind wahrhaft schöpferische Menschen.

Daraus erklärt es sich nun auch, warum der Mathematiker und Religionsphilosoph Pascal eine der aktuellsten Erscheinungen der menschlichen Geistesgeschichte ist. Denn dieser Mensch erlebte die Kegelschnitte und erlebte Jesus; und an dieser ungeheuerlichen Paradoxie starb er in seiner Zeit. Wir aber sollen durch sie endlich neu leben lernen.

Auch uns müßten wohl die Sinne schwinden vor dieser neuen Synthetik, wenn nicht das Schicksal uns weise gleichzeitig zum Erlebnis der Wissenschaft das Erlebnis des Kriegs aufgelegt hätte, nach Inhalt und Umfang nicht weniger bedeutend. Nicht vielen Menschen im Kriege ist es bislang klar geworden, daß wir in ihm zu der Relativität unserer Erkenntnis auch die Relativität des Menschlich-Sittlichen einsehen mußten. Menschen, denen jede Gemeinheit durch Charakter und Erziehung fern lag, mußten in die tiefste Versündigung hinein, sich an anderem Menschenleben zu vergreifen. Und die Formen, in denen sich diese grobe Verschuldung vollzog, waren so schrecklich, daß mit dem Verlust der menschlichen Würde auch die des Verstandes notwendig gewesen wäre. Da aber stellte sich ein Erleben ein, das stärker war als Erkenntnis und Sittlichkeit. Menschen, die mit Ernst und Ehrlichkeit durch die physischen und moralischen Katastrophen des Frontsoldaten hindurchgegangen sind, haben das Unglaubliche erlebt, daß in der Tat Gut und Böse relativ geworden waren in bezug auf ihr Tun und Leiden. Denn Tun und Leiden wurde überhöht durch das Zusammentreffen mit einer Lebensgewalt, die unser ganzes geistiges Dasein über die Sphäre des relativen Denkens und Handelns erhob und uns in letzten Momenten des irdischen Daseins die ewige Ruhe schöpferischer Bewegung erleben ließ.

Kaum aber ist die grauenvolle Nacht des Krieges vergangen, begibt sich ein windiges Denkergeschlecht in allen Landen wieder an die Arbeit, ihre traurige Ethik von Recht und Unrecht zusammenzustoppeln. Hat nicht der Dekan des theologischen Seminars in Yale im Herbst 1919 seinen Studenten versichert, daß in diesem Krieg das Recht nicht auf Seite der starken Deutschen, sondern

der schwachen Entente gewesen sei und Gott die gute Sache zum Sieg geführt habe [1])! Der Mann, der in New-Haven (Conn.) sein selbstbewußtes Christenleben führt, muß allerdings wissen, was den Völkern in Europa an Schuld und Sühne zugemessen wird; er muß jetzt ein Jahr nach diesem Kriegsende die ganze sittliche Urteilslosigkeit eines gewissen amerikanischen Christentums über deutsches Seelenleben hervorheben! Aber das kommt davon, wenn man nicht mit innerster Aufopferung bei einer Sache ist, die anderen so heilig ist, daß sie dafür sterben. „Und setzet ihr nicht das Leben ein, nie wird euch das Leben gewonnen sein."

Leben ist Erleben; Erleben aber ist Erleiden und Erzeugen. In dem sonderbaren, nicht mehr rational zu fassenden Ausdruck wird immer ein Er stellen, Er schaffen behauptet, das sich mit einem Er fahren, Er dulden vereint zu einem geschlossenen Gefühlsvorgang. Daher hat es sowohl Beziehung zu der Ruhe des Denkens, die in der Er kenntnis ist, als auch zu der Bewegung, die in der Sittlichkeit herrscht. Erleben gestaltet erst Denken und Handeln zu wahrhafter Fruchtbarkeit. Erleben erst wirkt, ist wirklich. Darum gerade ist dieses Erleben weder zu erdenken noch zu erhandeln. Und die größte Schwierigkeit entsteht dabei, diesen wichtigsten Seelenvorgang denen zu erklären, die ihm niemals unterlegen sind. Gewiß ist eine Analogie vorhanden im Verhalten des unmusikalischen Menschen zur Musik. Aber der geistige Lebensvorgang, um den es sich beim Erleben handelt, ist so breit, umfaßt in der Tat alle Geistesgebiete des Menschen auf höherer Stufe, daß sein Entbehren auf sämtlichen Gebieten keinem Menschen aufliegen kann, sofern er voller Mensch ist. Denn erst seine Schöpfertat, möge sie sein, was sie wolle, bestimmt den Menschen.

---

1) Yale Divinity Quarterly, Vol. XI No. 6. October 1919, S. 79. Ch. R. Brown, „The call of the hour for spiritual leadership". Auf der Umschlagseite dem Beginn dieser Rede gegenüber steht die einzige Reklameanzeige, die die Nummer des theologischen Monatshefts enthält, und zwar welche? Die „Allgemeine Elektrische Gesellschaft" preist ihre Verdienste, da sie das erste elektrisch betriebene Kriegsschiff der Welt für die U. S. A.-Marine hergestellt hat. Eine feine Illustration zu Browns heftigen Anschuldigungen gegen deutschen Militarismus!

Dieses Selbstbewußtsein der Lebensschöpfung wird den Menschen am ehesten zuteil durch eine persönliche Katastrophe. Und weil der Krieg Millionen von Menschen zur Katastrophe wurde, gab er auch die breiteste Grundlage für ein menschliches Erleben, das die Religion mit dem spezifischen Ausdruck der Bekehrung belegt. Nun ist allerdings von Bekehrung im Krieg selten die Rede gewesen: denn in den Bekehrten brach zumeist nicht etwas Neues durch, sondern alte Tradition trat ins Bewußtsein. Aber viel innerliche Einkehr und Umkehr hat es gegeben unter dem Eindruck von Erlebnissen, die uns zu anderen Menschen machten. Und da an dieser Möglichkeit, innerlich lebendig zu werden, das Schicksal der Menschheit hängt, ist das oberste Gebot der Zeit, daß die Menschen unter keinen Umständen von den seelischen Katastrophen und Revolutionen des Kriegs los dürfen. Es ist falsch, zu sagen, wir sollen das grause Kriegselend vergessen und vorwärtsgewandt ein Neues pflügen. Das seelisch Neue ist uns im Krieg und seinen Opfern geschenkt: wir können die geistigen Befreiungskräfte, die in ihm wirken, uns und der Menschheit nur gewinnen, wenn wir schonungslos gegen uns und andere immer wieder den sinnlosen Wandlungen des physischen Geschicks nachgehen, in denen das Ewig-Geistige uns lebendig wurde.

Das Ergebnis unseres rationalen Daseins ist heute für alle Menschen ein tiefes unausrottbares Mißtrauen in die menschliche Vernunft und den menschlichen Willen. Man kann wohl sagen, daß der Mensch mit diesen beiden nur von seiner Selbstsucht geleiteten Fähigkeiten so völlig abgewirtschaftet hat, daß kein Klardenkender in diese Form menschlicher Daseinsbeherrschung mehr Vertrauen hat. Damit ist aber das Vertrauen unter Menschen überhaupt erschüttert und die wichtigste Grundlage des sittlichen Lebens weggenommen: Menschen, die nur in Denken und Handeln aufgehen, verdienen kein Vertrauen. Größeres nur kann uns an Menschen vertrauenswert erscheinen. Vielmehr ist es stärkstes Erlebnis, daß unser Vertrauen erst dann vollendet sicher war, wenn nach menschlichem Ermessen keine Hilfe mehr möglich war und uns die unbedingte Gewißheit erfüllte, der einzigen Macht des Lebens allein hingegeben zu sein. Daraus ergab sich dann die Möglichkeit, das

Leben bis in seinen letzten Rest im Bewußtsein eigener Ewigkeit schöpferisch zu erfüllen und es im Todeskampf hineinzuwerfen in die unendliche Zeit.

Das Vertrauen in den ewigen Wert und die ewige Wirkung der eigenen Lebenstat ist nun erzeugt durch den Zusammenstoß mit den Schöpferkräften, die vor uns und um uns wirksam waren. Wieder ist da der Krieg für die Menschheit unvergeßlich: denn niemals wieder wird sie umzogen sein — nicht etwa von einem gleichen Gedanken: der war ja Irrtum; nicht etwa von dem gleichen Willen: der war ja mißleitet; nein, von dem einen ungeheuren Lebensgefühl, das Ganze des Daseins dranzugeben für den Augenblick der Ewigkeit. Die Gewalt des jugendlichen Schöpfungsdrangs wird nur klar in der Unsumme von Opferbereitschaft, die das Heldentum eines sich selbst bezwingenden Geschlechts gewonnen hat. Diese Menschen suchten nicht Ruhm, suchten nicht Rettung, sie suchten das ewige Teil der Menschheit, dem sie in der Naturwissenschaft nachgespürt, das sie in der Geschichtswissenschaft gesucht hatten. Und hatten doch nur Materialismus und Egoismus gefunden. Nun ergriff Lebenskraft sie da, wo das Leben zu verlieren war: denn nur im Lebensopfer lebt der Mensch.

Was er aber da erlebte, war im besonderen Geschichte, und zwar nicht in dem allgemeinen Sinn des Opfers für eine große Sache. So sachlich sind die Menschen nun doch nicht, daß ihr Leben ihnen nur feil wäre für Ideen. Erlebnis hat immer persönlichen Charakter und ist Zusammentreffen mit Personwert: denn Erlebnis macht uns erst zur Persönlichkeit. Die schöpferischen Kräfte, die über Denken und Handeln hinaus uns im Diesseits als wirkende Menschen gründen, entstammen einem Persönlichkeitsleben, dessen ewiger Wert und unendliche Wirkung in entscheidendem Augenblick offenbar ist.

Ich habe vor kurzem das sehr bescheidene Gedicht eines Kriegsteilnehmers erhalten, das den Tod seines Freundes, eines blutjungen Deutschen bei Ypern im Dezember 1914 feiert. Wie starb er? Als er mit seinen Kameraden im Unterstand die Mitternacht zum Angriff erwartet und lähmende Todesbangigkeit sich über alle legt, liest er bei einer Kerze Flackerlicht Gedichte

Schillers vor. Die unerhörte Geisteswirkung solcher Tat kann nur der begreifen, der die Macht des Worts in solcher Lage erlebt hat. Und wenn der Erzähler sagt:

Es war, als weiltest, Schiller, Du,
Du selber mit im Unterstande
Und hörtest Deinen Versen zu!

so hat er im tiefsten Sinn recht. Denn Schiller hörte in diesem Augenblick nicht nur zu, er lebte seine Gedanken in diese Menschen hinein und verwandelte sie zu neuen, kraftvollen, todesüberlegenen Gestalten. Wenn einer von diesen Männern noch die Sonne schaut und die Kraft gehabt hat, diese Erinnerung festzuhalten, so ist er an ihr ein neuer Mensch geworden: denn er hat das Göttliche im Menschen erlebt.

Immer ist es nur der Mensch, der uns zum Erlebnis werden kann, der Mensch in seiner zeitlosen Geistesgewalt: denn in ihm wohnt die Gottheit wahrhaftig. Und ist es da nicht unausweichlich, daß all unser heiligstes Erleben sich immer wieder entzündet an dem einzigen Menschen, der diesen vollen Wert seines Lebens begriff und daher durch eigene Opfertat der Weltmacht des Geistes unverlierbar einfügte? Seine Einsicht in den ewigen Zusammenhang des Geistes ist schöpferische Tat; sein Erlebnis von der unendlichen Bedeutung des eigenen recht gestalteten Lebens ist Erlösung, und nicht nur für ihn, sondern für alle, die ihn neu erleben, d. h. an ihn glauben. Die Göttlichkeit der Gestalt Jesu ist auch uns unausweichlich, weil wir an ihm ein Selbstbewußtsein entdecken, dessen Lebenskraft alle geschichtliche Menschengestalt sonst entbehrt. Denn bedingungslos zwingt sich die schöpferische Wirkung seines Wesens allen denen auf, die dem Lebenskreis seiner Worte und Taten nahe kommen. Nicht Denken und Handeln ist es, was uns aus seiner Gestalt berührt, sondern die unendliche Lebendigkeit einer Seele, die nicht untergehen will, weil sie im Zusammentreffen mit Gottes Macht und Liebe den unvergänglichen Einfluß des eigenen Erlebens auf alles, was Mensch werden soll, erkannt hat. Jesu schöpferische Persönlichkeit umschließt daher alles, was uns Erlebnis sein und Erlösung geben kann.

Es ist klar, daß diese in wenigen Grundzügen angedeutete

Religionsauffassung von seiten der rationalen Theologie stark angefochten werden wird. Als pantheistisch ist sie schon angezeigt worden und eine Fülle sonstiger Schlagworte lassen sich ihr anhängen. Aber sie kann dadurch nicht getroffen werden, da sie auf dem der Religion und dem höheren Geisteswirken des Menschen allein entsprechenden Boden schöpferischer Lebenstat steht. Nur der Lebende, Wirkende, der schöpferische Mensch, der für seinen kleinen Anteil doch das unerhörte Anrecht auf Ewigkeit und Göttlichkeit seines Wesens erhebt, wird die Wahrheit und das Glück eines Glaubens erleben, der uns auch in den unseligsten Irrungen des physischen Daseins emporreißt zu Gott und uns selbst im materiellen Untergang die Gewißheit gibt, daß alles wahrhafte Leben gut und schön und ewig ist.

Ist aber ein solcher Glaube vom Weltkrieg abhängig? Oder gilt er nur für Frontsoldaten? Dieser Einwurf wäre in der Tat gefährlich, wenn er nicht vielmehr unsere eigene Torheit und Unaufmerksamkeit enthüllte. Es ist der deutschen Theologie geschenkt gewesen, daß in ihr seit Jahrzehnten eine Auffassung der Religion vertreten wurde, die alle Erlebnisse des Kriegs vorwegnahm und in ihren seelischen Grundzügen unverändert und gültig die geistigen Katastrophen der Gegenwart überdauert. Für Tausende von kriegserprobten Menschen, die niemals die lebenswahrste „Ethik“ der Gegenwart oder den „Sinn des Glaubens an Jesus Christus“ gelesen haben, ja die nicht einmal den Namen des Mannes kennen, der zuerst die Wirklichkeit ihres aus furchtbarer Not Gott suchenden und findenden Menschentums beschrieb, bringe ich den Dank zu Wilhelm Herrmann.

Ottos Kategorie des Heiligen und der Absolutheitsanspruch des Christusglaubens.

Von

Professor D. Karl Heim in Münster i. W.

Unter den Ansätzen zu einer Neugestaltung der Glaubenslehre die in der letzten Zeit hervorgetreten sind, ist wohl neben Wobbermins noch unvollendetem Werk „Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode“ (1913) der bedeutsamste die religionspsychologische und religionsgeschichtliche Schrift von Otto, „Das Heilige“ [1]). Das Verständnis für die Eigenart der Religion, nach dem wir seit Schleiermacher suchen, ist hier in ein neues Stadium eingetreten. Es wird hier vielleicht zum erstenmal versucht, mit dem Glauben an eine spezifisch religiöse Funktion unseres Geistes die sich von allen andern geistigen Funktionen unterscheidet, vollen Ernst zu machen und das reine Urphänomen der Religion von aller Rationalisierung und Ethisierung und von aller Verquickung mit profanen Analogien loszulösen. Auch Schleiermachers Abhängigkeitsgefühl war nach Otto nur eine „analogische“ Bezeichnung der Religion gewesen. Denn das von ihm gemeinte Gefühl ist etwas völlig anderes als das Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeit Ohnmacht und Bestimmtheit durch die Verhältnisse der Umgebung das wir mit dem Wort „Abhängigkeit“ bezeichnen. Das Wort „schlechthinnig“ aber, das den Unterschied zwischen religiöser und profaner Abhängigkeit kennzeichnen soll, drückt nur einen Gradunterschied aus, läßt also den qualitativen Unterschied, um den e

---

1) 2. Aufl. Breslau, Trewendt und Granier, 1918 (inzwischen 3. Auf 1919).

sich hier handelt, unausgesprochen (S. 8 ff.). Wie über Schleiermachers Abhängigkeitsgefühl, so müßte im Sinne von Otto auch über A. Ritschls Ableitung der Religion aus der „Selbstbehauptung des persönlichen Geistes gegenüber der Natur mit Hilfe von geistigen Mächten" geurteilt werden, ebenso über J. Kaftans Erklärung der Religion aus dem „Anspruch auf Leben" und die übrigen Religionsdefinitionen, die im Anschluß an Ritschl hervorgetreten sind. Sie alle beschreiben nicht das religiöse Erlebnis selbst, sondern immer nur einen profanen Anknüpfungspunkt der Religion, einen natürlichen Trieb oder Anspruch, an dem der Sinn für „das Heilige" unter gewissen Umständen erwacht. Das religiöse Erlebnis selbst kann man überhaupt nicht mit Worten definieren oder beschreiben, so wenig man ein musikalisches Erlebnis mit Worten beschreiben kann. Man kann es nur entweder durch Ideogramme bezeichnen, die bloß dem verständlich sind, der die Sache schon kennt; oder man kann es durch Analogien fühlbar machen oder durch Erweckung von Gefühlen, in deren Zusammenhang nach den psychologischen Gesetzen der Gefühlsassoziation das Religiöse aufzutreten pflegt. Auch Ottos eigene Bezeichnungen des religiösen Erlebnisinhalts als numinosum, mysterium tremendum, fascinosum sind nur als Ideogramme zu verstehen oder als assoziative Beschreibungen, die auf das religiöse Erlebnis „hinwinken".

Schon in dieser grundsätzlichen Erörterung über die Definierbarkeit der Religion liegt eine wertvolle Anregung für die Dogmatik. Die alte Frage wird wieder aufgenommen, die Schleiermacher in der Vorlesung über Dialektik erörtert, wo er von der notwendigen Inadäquatheit aller begrifflichen Darstellung des jenseits der letzten Unterscheidungen stehenden Absoluten spricht, die Frage, wie sich in aller religiösen Sprache und besonders in der Glaubenslehre die Darstellung zum Gegenstand verhält, über den gesprochen wird. Aber Otto bleibt hier nicht beim symbolischen Verhältnis stehen, beim Begriff der Bildlichkeit, wie ihn im Anschluß an Schleiermacher der französische Symbolofideismus entwickelte. Er stellt eine neue Theorie auf über das analogische und assoziative Verhältnis, in dem die Ausdrucksmittel des Numinosen zu diesem selbst stehen. Daraus würde sich, wenn man die Konsequenzen für die Dogmatik ziehen

wollte, eine besondere Logik des Dogmas ergeben. Es würde sich zeigen, daß in der Dogmatik die Begriffe und Urteile nicht in dem direkten, abbildlichen Verhältnis zu ihrem Gegenstand stehen, wie in der Geschichte und Naturwissenschaft, sondern in einem indirekten Verhältnis, etwa der Beziehung vergleichbar, in der die Beschreibung eines Musikstücks mit Worten zum Erklingen des Musikstücks selber steht. Alle logische Kritik am Dogma, aller Nachweis von Widersprüchen, würde dann immer nur das inadäquate Ausdrucksmittel treffen, aber nicht den Gegenstand des Glaubens, zu dem das Ausdrucksmittel nur in einem indirekten Verhältnis steht.

Aber wichtiger als diese formale Anregung zu einem neuen Verständnis jeder lehrhaften Darstellung von Glaubensgedanken ist der inhaltliche Ertrag von Ottos Untersuchung. Sie wirft ein neues Licht auf einige Zentrallehren des altkirchlichen Glaubens, die in der neueren Dogmatik in den Hintergrund traten, weil man sie als anthropomorphistisch und mythologisch empfand. Der „Zorn Gottes" ist gar nichts anderes als das tremendum, das notwendig zum Inhalt des religiösen Erlebnisses gehört, das Korrelat des Erschauerns und tiefstinnerlichen Erzitterns der Seele in der Gegenwart Gottes. Das Element im Wesen des Göttlichen, das damit gemeint ist, können wir nicht direkt ausdrücken. Wir können es nicht, wie man bisher glaubte, auf einen von allem Anthropopathismus gereinigten, wohltemperierten dogmatischen Ausdruck bringen. Wenn wir dieses notwendige Wesenselement in Gott nicht rationalisieren und damit entleeren wollen, so müssen wir es durch jene drastische und treffende Analogie aus dem menschlichen Gemütsleben darstellen. Die Lehre vom Zorn Gottes ist also notwendig und unvermeidlich, trotz Schleiermachers und Ritschls Protest (S. 20). Ebenso steht es mit der urchristlichen Intuition der „Heilsgeschichte" mit ihrem Höhepunkt, dem „bedeckenden" und „sühnenden" Mittler, der sein Lebenswerk Gott als Opfer darbringt und dadurch sein Wohlgefallen hat und wirkt. Auch hier müssen wir hinter alle dogmatischen Rationalisierungen, die seit Anselm versucht worden sind, zurückgehen auf das begrifflich nicht mehr ausdrückbare „Kreaturgefühl", die „Abwertung des Selbst", das eigene Versinken und Zunichtewerden angesichts des objektiv gefühlten Uebermäch-

tigen, die Erfahrung der unendlichen Kluft zwischen profanum und sanctum, Sünder und Heiligem. Dazu muß dann die ebenfalls rational nicht mehr begründbare „Divination des Heiligen in der Erscheinung" treten, die uns unter dem Eindruck Jesu zuteil wird, wenn das kongeniale Verständnis dafür in uns erwacht. Seine Person und Leistung muß uns zum Objekt der Divination des erscheinenden Heiligen werden. Dann wird „eben das, worin das Heilige selber sich offenbart, zugleich als Mittel und Zuflucht ergriffen, sich ihm zu nahen". Das erscheinende Heilige wird zum Mittel, die Kluft zwischen Kreatur und Schöpfer in seiner letzten Tiefe empfinden zu lassen und zugleich diese Kluft auszufüllen. Daß das in der Opferkultmystik Israels und der Antike ausgedrückt wird, ist kein Zufall, sondern liegt im Wesen des religiösen Urtriebs begründet, der hier zur höchsten Entfaltung kommt, beruht also auf der Nötigung des numinosen Erlebnisses selbst (S. 182 f.).

Schon diese Andeutungen genügen, um deutlich zu machen, daß mit Ottos Kategorie des „Heiligen" in der Tat ein neuer Gesichtspunkt für die Lösung der alten dogmatischen Probleme gefunden ist. Da drängt sich unwillkürlich die Frage auf, ob diese neue Kategorie vielleicht geeignet ist, uns auch bei der Lösung des schwersten Problems der neueren Dogmatik weiterzuhelfen, nämlich der Frage: Wie verhält sich der Absolutheitsanspruch des Glaubens zur Relativität alles historischen Geschehens, also auch jeder geschichtlichen Offenbarung? Wie verhält sich insbesondere die absolute Bedeutung, die die Gemeinde der Person Jesu zuschreibt, zum relativen Charakter seiner geschichtlichen Erscheinung?

Was Otto Kap. 19—23 seiner neuen Schrift in Uebereinstimmung mit den einschlägigen Abschnitten seiner Kantisch-Friesschen Religionsphilosophie [2]) über das Verhältnis des religiösen Apriori zur Geschichte ausführt, ist eine Fortbildung des neuen Gedankens, der durch Schleiermachers fünfte Rede über die Religion in die Theologie eingeführt wurde. Schleiermachers fünfte Rede bedeutet ja die Ueberwindung der beiden Geschichtsbetrachtungen, die einan-

2) R. Otto, Kantisch-Friessche Religionsphilosophie, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1909.

der bis dahin gegenübergestanden hatten, der supranaturalistischen und der rationalistischen. Bisher hatte man entweder mit dem Supranaturalismus Eine geschichtliche Religion als die allein wahre verabsolutiert und alle übrigen als falsche Religionen davon unterschieden. Oder man hatte mit dem Rationalismus eine geschichtslose Vernunftreligion von allen geschichtlichen Religionen abstrahiert und diese als den absoluten Wahrheitskern aller Religion den geschichtlichen Einkleidungen gegenübergestellt. Beide Geschichtsbetrachtungen werden von Schleiermacher unter dem Eindruck des Reichtums individueller Gestaltungen der geschichtlichen Wirklichkeit abgelehnt. Weder erschöpft sich das absolute Element der Religion in einer geschichtlichen Einzelerscheinung, noch läßt es sich in einem Gedankengehalt darstellen, der von den geschichtlichen Religionen abgelöst werden könnte. Der absolute Wesensgehalt der Religion verhält sich vielmehr zur Geschichte wie die Form zum Inhalt. Die „Anschauung des Unendlichen" wäre eine leere Form ohne Inhalt, wenn man sie als geschichtslose Vernunftreligion darstellen wollte. Soll wirkliche Religion zustandekommen, so muß sich die Anschauung des Universums individualisieren. Es muß ein „Individuum der Religion" entstehen mit „markierter Physiognomie". Dies geschieht dadurch, daß irgendeine einzelne Anschauung des Universums zum Zentralpunkt der ganzen Religion wird und daß die Menschen, denen die Anschauung des Unendlichen von diesem bestimmten Punkt aus aufgegangen ist, unter dem immerwährenden Einfluß des Zustandes bleiben, in welchem ihr Gemüt „zuerst vom Universum begrüßt und umarmt worden ist".

Wenn man für dieses neue Verhältnis zwischen dem absoluten und dem geschichtlichen Element der Religion einen philosophischen Ausdruck sucht, so wird man notwendig auf den Kantischen Begriff des a priori geführt. Nur durch diesen Kantischen Begriff können die beiden Beziehungen auf eine präzise Formel gebracht werden, die nach Schleiermachers Reden zwischen dem absoluten Wesensgehalt und der geschichtlichen Erscheinung der Religion bestehen: 1. Die apriorische Form, die unserem Gemüt innewohnt, kann sich nur aktualisieren, wenn Erfahrungsstoff gegeben ist, wenn also irgendein konkreter, geschichtlicher Inhalt vorliegt.

2. Andererseits aber kann wirkliche Erfahrung nur zustandekommen, wenn die apriorischen Formen gegeben sind, die sie allererst möglich machen. Nur wenn unser Gemüt auf das religiöse Erlebnis eingestellt ist, kann ein konkretes Datum zum Gegenstand religiöser Erfahrung werden. In dieser doppelten Beziehung zwischen dem religiösen Apriori und seiner geschichtlichen Aktualisierung liegt das Programm einer Theologie nach religionsgeschichtlicher und religionspsychologischer Methode, wie sie von Troeltsch in seinem Vortrag über Psychologie und Erkenntnistheorie [3]) als die Aufgabe der Zukunft bezeichnet wurde. Das System kategorialer Formen, wie es Kant für die theoretische und praktische Vernunft ausgebildet hatte, muß aus seiner Starrheit gelöst, in Fluß gebracht und weitergebildet werden. Neben das Apriori der theoretischen Vernunft, der Moral, der Kunst muß das Apriori der Religion treten. Dabei muß der Fehler Schleiermachers vermieden werden, der das von ihm aufgezeigte religiöse Apriori allzurasch im Sinne der Indifferenz zwischen Denken und Wollen metaphysisch ausdeutete und rationalisierte. „Eine wirkliche Erkenntnistheorie der Religion wird sich weit unabhängiger von allen metaphysischen Voraussetzungen und Folgerungen halten müssen, und sich das Wesen des religiösen Apriori aus einer völlig unbefangenen psychologischen Analyse zeigen lassen müssen" (S. 35).

Was Troeltsch hier verlangt, ein von aller dogmatischen und metaphysischen Rationalisierung gereinigtes religiöses Apriori, das hat Otto verwirklicht. Er hat den letzten Rest rationaler Ausdeutung beseitigt, die auch bei Troeltsch und bei James noch zurückgeblieben war, indem er zeigt, daß jede Darstellung des Numinosen, die sich in Vorstellungen und Begriffen bewegt, immer nur eine indirekte, analogische Darstellung ist. Erst dadurch ist die Selbständigkeit des religiösen Apriori gegenüber dem Apriori der theoretischen Vernunft und dem Apriori der Moral wirklich erreicht und ein „verborgener selbständiger Quell" entdeckt, „der unabhängig von Sinneserfahrung im Gemüte selber liegt", „eine „reine Vernunft" im

3) E. Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1905.

tiefsten Sinne, die um der Ueberschwänglichkeit ihrer Gehalte willen auch von der reinen theoretischen und von der reinen praktischen Vernunft Kants noch als ein Höheres oder Tieferes zu unterscheiden ist" (S. 125).

Der Begriff des religiösen Apriori, dessen Geschichte einst mit Schleiermachers fünfter Rede über Religion begann, ist damit in einer Reinheit entfaltet, die nicht mehr überboten werden kann. Wenn wir darum die Frage aufwerfen, ob Ottos Kategorie genügt, um den Absolutheitsanspruch des Glaubens verständlich zu machen, so ist damit die allgemeinere und prinzipiellere Frage gestellt, ob der Begriff des religiösen Apriori überhaupt ausreicht, um das tiefste Problem der neueren Dogmatik zu lösen, oder ob dieser Kantische Begriff noch einer Ergänzung bedarf.

Die einzigartige Bedeutung, die der Glaube der ersten Christen der Person Jesu zuschrieb, erklärt sich nach Otto daraus, daß diese Person und ihre Leistung „zum Objekt der Divination des erscheinenden Heiligen" wurde. Otto geht hier über Schleiermachers Reden darin hinaus, daß er als Vorbedingung für das Verständnis des Heiligen in der Erscheinung eine besondere psychische Fähigkeit voraussetzt, die Divination. Aber er stimmt mit Schleiermachers Lehre von den Mittlerpersönlichkeiten darin überein, daß er den Glauben an die Göttlichkeit Jesu nicht aus einer dogmatischen Theorie erklärt, sondern aus einem spontanen Gefühlsreflex gegenüber dem erlebten Heiligen, aus einer unwillkürlichen Anerkennung seines „numinosen" Eindrucks. „Nun haben wir selber erkannt, daß du bist Christus"; diese Gewißheit entsteht nicht demonstrativ, nach einer Regel oder nach Begriffen, sie bricht intuitiv, unter dem Eindruck des in Jesus erscheinenden Heiligen, aus dem ersten Jüngerkreis hervor. Eine dürftige religionsgeschichtliche Analogie dazu sind die Jüngerschaften, die heute noch in Indien sogenannte „Heilige" um sich haben. Das Zentrum einer solchen Bruderschaft ist immer ein Mann, der auf seine Umgebung als Erscheinung des Numinosen wirkt. „Logien", Erzählungen, Legenden werden von ihm erzählt. Die Art und Kraft seines persönlichen Wesens und Eindrucks ist immer das Tragende der Bewegung. „Schon der „„Heilige"" aber und der Prophet ist für das Erlebnis seines Kreises

mehr als ψιλὸς ἄνθρωπος. Er ist das geheimnisvolle Wunderwesen, gehört irgendwie in die höhere Ordnung der Dinge und auf die Seite des numen selber" (S. 169). So entsteht „der spontan aufbrechende, eindrucksmäßig, nicht durch Lehre, sondern durch Erleben gewonnene Glaube, daß er „der Messias" sei, das numinose Wesen schlechthin für diesen Kreis" (S. 170).

Reicht diese Erklärung aus, um die Glaubensaussagen der Urgemeinde über ihren Meister verständlich zu machen? Ein Grundzug des Neutestamentlichen Christusglaubens scheint mir in Ottos Lehre vom „Heiligen in der Erscheinung" ebenso wie in Schleiermachers Theorie von den Mittlerpersönlichkeiten unerklärlich geblieben zu sein, nämlich die Glaubensüberzeugung, die in der Selbstaussage des johanneischen Christus enthalten ist: „Niemand kommt zum Vater, denn durch mich." In dieser und allen verwandten Aussagen des Neuen Testaments werden ja alle Menschen von der vollen Gottesgemeinschaft ausgeschlossen, die nicht durch Christus zum Vater kommen. Er ist „d e r Weg", d. h. der einzige Weg, der zum Ziel führt. Er ist „d e r Sohn", d. h. der einzige, der diesen Namen verdient. „Es ist Ein Gott und Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Christus Jesus" (1. Tim. 2, 5). Die n e g a t i v e, alle andern Vermittlungen ausschließende Bedeutung dieser Glaubensaussagen ist es, was aus Ottos Kategorie des Heiligen nicht abgeleitet werden kann. Aus der Divination des erscheinenden Heiligen lassen sich die höchsten p o s i t i v e n Aussagen erklären, die über Christus gemacht worden sind, die Intuition seiner „Sohnschaft" als des Erkorenen, Berufenen und Bevollmächtigten der Gottheit, der in Menschenweise das göttliche Wesen wiederholt und darstellt, das Uebernatürliche seiner Erscheinung, seine Wunderkraft, seine Gottmenschheit. Aber alle diese Aussagen, in denen sich der spontane Gefühlsreflex seines numinosen Gesamteindrucks dogmatisch niederschlägt, schließen nicht aus, daß es vor ihm und nach ihm und neben ihm auch noch andere „Objekte der Divination des erscheinenden Heiligen" geben könnte. Die „Heiligen", die in entlegenen Winkeln der islamischen und indischen Welt auftreten und Jüngerschaften um sich sammeln, die „Logien", Erzählungen und Legenden von ihnen erzählen, bilden

doch im öffentlichen Leben der Völker des Ostens eine ganze Klasse von wunderlichen Persönlichkeiten. Keiner von ihnen ruft in seinem Jüngerkreis den Glauben hervor, daß er der einzige sei, daß alle, die nicht durch ihn erlöst werden, vom Heil ausgeschlossen seien. Dieser Ausschluß aller andern Heilswege ist offenbar ein Grundzug des Christusglaubens, der sich aus der Stärke des numinosen Eindrucks Jesu noch nicht ohne weiteres erklären läßt, sondern noch einer besonderen religionsgeschichtlichen oder religionspsychologischen Erklärung bedarf. Die negative Ueberzeugung, die in dem Satz: Extra Christum nulla salus enthalten ist, läßt sich aus dem urchristlichen Gemeindeglauben nicht herausnehmen. Denn sie ist der letzte Beweggrund aller Mission seit Paulus. Dieser fühlt sich als Schuldner der Juden und der Griechen, weil sich nach seiner Geschichtsanschauung an Christus das Schicksal der jüdischen und hellenischen Welt entscheidet. Auch Luther hat diese negative Seite des Christusglaubens stark betont, so in der an seinen Freund Spalatin gerichteten Auslegung der Stelle Joh. 6, 37, die mit der Mahnung schließt: Audis absolutam sententiam, neminem nisi per Christum ad patrem venire. In hac via exercere et eris brevi profundior theologus omnibus scholasticis.

Diese absoluta sententia mit ihrer Intoleranz gegenüber allen andern Heilswegen läßt sich offenbar aus dem religiösen Apriori und seinem Verhältnis zur Geschichte nicht vollständig erklären. Schon in Schleiermachers fünfter Rede ergibt sich aus dem religiösen Apriori nur der allgemeine Gedanke, daß die Anschauung des Unendlichen sich irgendwie individualisieren muß, daß es irgendwelcher geschichtlicher „Vermittlungen bedarf, um mit der Gottheit zusammenzuhängen". Dagegen schließt dieses allgemeine Verhältnis zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit den Gedanken geradezu aus, daß Eine Vermittlung die einzig mögliche sein könnte. Schleiermacher sagt in diesem Zusammenhang über Jesus: „Aber nie hat er behauptet, (das einzige Objekt der Anwendung seiner Idee) der einzige Mittler zu sein."

Dennoch hat Schleiermacher das Bedürfnis, zwischen dieser Konsequenz des Apriorismus und der absoluta sententia des Christusglaubens einen gewissen Kompromiß zu schließen, indem

er in der 2. Auflage hier einfügt: „. . sondern alle, die ihm anhingen und seine Kirche bildeten, sollten es mit ihm und durch ihn sein." Noch stärker ist die Selbstkorrektur in einem der folgenden Sätze, der in der 1. Auflage gelautet hatte: „Und noch jetzt sollte es so sein: wer dieselbe Anschauung in seiner Religion zum Grunde legt, ist ein Christ ohne Rücksicht auf die Schule, er mag seine Religion historisch aus sich selbst oder von irgendeinem andern ableiten." Hier fügt Schleiermacher in der 2. Auflage ein: „denn das wird sich von selbst ergeben, daß wenn ihm dann Christus mit seiner ganzen Wirksamkeit gezeigt wird, er ihn auch anerkennen muß als den, der aller Vermittlung Mittelpunkt geschichtlich geworden ist: der Erlösung und Versöhnung wahrhaft gestiftet hat" [4]). Im Verhältnis der beiden Auflagen zeigt sich der Widerstreit zwischen der Konsequenz des Apriorismus, der eine Vielheit relativ gleichwertiger Mittlerpersönlichkeiten erheischt, und dem kirchlichen Glauben an den Einen, der aller Vermittlung Mittelpunkt ist und im Gegensatz zu allen andern Heilswegen allein „wahrhaft" Erlösung gestiftet hat.

Der Widerstreit zwischen diesen beiden unvereinbaren Standpunkten wird ja in Schleiermachers Gesamtanschauung durch den Nachweis gemildert, daß das Christentum die höchste Stufe der Entwicklung der Religionen darstellt, daß also das „naive Absolutheitsbewußtsein" des kirchlichen Christusglaubens eine, wenn auch begrenzte religionsgeschichtliche Berechtigung hat [5]). Dieser Nachweis einer im Christentum gipfelnden Entwicklung der Religionsgeschichte ist innerhalb der durch Schleiermachers Reden angeregten Richtung der neueren Theologie in immer vollendeterer Durchführung, auf Grund eines immer reicheren religionsgeschichtlichen Materials wiederholt worden, z. B. in Siebecks Lehrbuch der Religionsphilosophie, Boussets Schrift über das Wesen der Religion, Troeltschs Vortrag über die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Auch Otto glaubt an einen Aufstieg der Religionsgeschichte. Auf den „Stufen höherer Entwicklung" und reineren

4) Fr. Schleiermachers Reden über die Religion. Kritische Ausgabe, besorgt von G. Ch. B. Pünjer. Braunschweig 1879, S. 285 f.

5) Schleiermacher, Glaubenslehre. §§ 7—10 Lehnsätze aus der Religionsphilosophie. §§ 11—14 Lehnsätze aus der Apologetik.

religiösen Urteilens werden die naiven Wundervorstellungen des rohen Urzustandes abgestoßen und als unwürdig ausgeschieden (S. 153). Eine unbefangene Religionsvergleichung zeigt, daß im Christentum „auf besondere — und überlegene — Weise ein Moment menschlichen Geisteslebens zur Reife gekommen ist, das doch auch anderswo seine Analogien hat". Die Ueberlegenheit des Christentums beruht vor allen Dingen auf der gesunden Harmonie zwischen den irrationalen Momenten, die ihm seine mystische Tiefe erhalten, und den rationalen Momenten, den klaren Begriffen, Gefühlen und Erlebnissen, die es davor bewahren, in Fanatismus oder Mystizismus zu versinken (S. 150 f.).

Allein so richtig alle diese religionsgeschichtlichen Beweise für die Ueberlegenheit des Christentums sein mögen, so müssen wir sie doch gerade dann, wenn wir mit Ottos neuem Verständnis des religiösen Apriori Ernst machen wollen, bei der Deutung des religiösen Erlebnisses selbst ganz aus dem Spiel lassen. Denn die Anwendung des Entwicklungsgedankens auf die Religionsgeschichte gehört doch offenbar einer sehr hohen Stufe der Rationalisierung des religiösen Erlebnisses an. Der Glaube an die alleinseligmachende Kraft des Erlösers bricht aber aus dem Kreis der ersten Gemeinde als ganz elementarer Ausdruck dessen hervor, was sie mit Christus erlebte. Der Nachweis der Ueberlegenheit des Christusglaubens durch Religionsvergleichung kann erst hinterher als Rationalisierung des ursprünglichen Erlebnisses hinzugetreten sein. Die Religionsvergleichung dürfen wir also zur Erklärung der ursprünglichen Intoleranz des Christusglaubens nicht heranziehen.

Aber läßt sich dieser eigentümliche Zug des urchristlichen Gemeindeglaubens nicht einfach mit Troeltsch aus dem „naiven Absolutheitsbewußtsein" erklären, das allen Religionen anhaftet, solange der geschichtliche Horizont ihrer Bekenner noch begrenzt ist? Der exklusive Absolutheitsanspruch würde dann nicht zum Kern des religiösen Erlebnisses selbst gehören. Er wäre nur eine Schale, die gesprengt würde, sobald sich der Welthorizont erweitert und andere Religionen in den Gesichtskreis treten. Man könnte dann dem Christentum seinen intoleranten Charakter nehmen, ohne seinen religiösen Kern anzutasten. Allein gerade Ottos neues Verständnis

für das irrationale Element der Religion macht uns vorsichtig gegenüber jedem Versuch, ursprüngliche Glaubensaussagen als nebensächlich beiseite zu schieben, wenn sie in unser heutiges Denken nicht mehr hineinpassen wollen. Wir sind seit Ottos Buch vorsichtiger geworden gegenüber jeder Konstruktion einer „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" oder der „Humanität", die den irrationalen Schrecken vor dem Zorn Gottes und den Glauben an das Mysterium der Sühne als veralteten Dogmatismus auszuscheiden suchen. Könnte nicht auch in Luthers absoluta sententia ein mysterium fascinosum verborgen sein, das in die rationale Konstruktion des relativistischen Entwicklungsgedankens nicht hineinpassen will und das wir darum aus falschem Rationalismus zu beseitigen suchen? Wir dürfen nicht vergessen: Die Ueberzeugung des Paulus von der Einzigkeit seines Evangeliums, sein Anathema über jedes „andere Evangelium", war die treibende Kraft seiner Missionsarbeit. Diese Ueberzeugung spornte ihn an, sein Evangelium bis ans Ende des bekannten Erdkreises zu tragen. Ohne dieses „naive Absolutheitsbewußtsein" der Urgemeinde wäre also überhaupt keine christliche Kirche entstanden; das Christentum wäre nicht zur Weltreligion geworden.

Wir müssen versuchen, auch dieses Element der urchristlichen Ueberzeugung als Ausdruck für etwas Irrationales zu behandeln, in das wir uns einfühlen müssen, wenn es uns auch zunächst unverständlich erscheint. Wir müssen auch bei der Deutung des Glaubens an die alleinseligmachende Kraft des Erlösers nach derselben Methode verfahren, die Otto bei den andern irrationalen Elementen der Religion angewandt hat. Zu diesem Zweck wird es nötig sein, den Rahmen des irrationalen Apriori zwar nicht zu sprengen, aber zu erweitern.

Die Theologen, die sich bisher kritisch mit dem religiösen Apriori auseinandergesetzt haben — ich erinnere hier nur an die Schriften von Dunkmann und Jelke über die Frage [6]) — hielten es von

6) K. Dunkmann, Das religiöse Apriori und die Geschichte, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Jahrg. 14, H. 3. Gütersloh 1910. R. Jelke, Das religiöse Apriori und die Aufgaben der Religionsphilosophie. Gütersloh 1917.

vornherein für unmöglich, von Troeltschs religiösem Apriori aus einen Weg zur Absolutheit des Christentums zu finden. Sie führten zur Erklärung dieser Glaubensaussage eine dogmatische Gedankenreihe ein, die aus einer ganz andern Quelle stammt als die kategorialen Vernunftanlagen. Bei Dunkmann ist es die Idee der „Geistesgeschichte", eines realen Urzusammenhangs zwischen allen persönlichen Geistern untereinander und zwischen ihnen und dem Zentralgeist, Gott. Diese „Geistesgeschichte" mit ihren absoluten Beziehungen wird unterschieden von der „Kulturgeschichte", die die Menschen selbst schaffen, deren Formen und Wertgebilde daher der Entwicklung unterworfen und relativ sind. Das Christentum gehört der Geistesgeschichte an. Es ist die Aufhebung der Trennung und Herstellung der Gemeinschaft zwischen den persönlichen Geistern und dem Zentralgeist. Es hat daher absolute Bedeutung. Was Dunkmann durch die Unterscheidung zwischen der absoluten Geistesgeschichte und der relativen Kulturgeschichte erreicht, das erreicht Jelke durch die Loslösung der Wahrheitsfrage von der Frage des religiösen Apriori. Die Frage nach den apriorischen Gesetzen des religiösen Bewußtseins hat, wie Jelke im Anschluß an Schäders Schrift über „Religion und Vernunft" [7]) ausführt, mit der Frage nach der Wirklichkeit der transzendenten Realität Gottes nichts oder wenigstens direkt nichts zu tun. Der Absolutheitsanspruch des Glaubens beruht aber einzig und allein auf der Beziehung der christlichen Erfahrung auf eine transzendente Realität. Das Recht dieses Absolutheitsanspruchs muß also ganz unabhängig von der apriorischen Vernunftnotwendigkeit durch den erkenntnistheoretischen Nachweis begründet werden, daß die christliche Gewißheit die Relationen aufweist, die wir zur Erkenntnis transsubjektiver Realität brauchen.

Der Wert dieser theologischen Erkenntnistheorie Jelkes, auf die wir in diesem Zusammenhang nicht näher eingehen können, soll keineswegs bestritten werden, ebensowenig wie die Bedeutung von Dunkmanns christlicher Geschichtsphilosophie. Sobald das religiöse Erlebnis, das hinter Luthers absoluta sententia steht, auf einen dogmatischen Ausdruck gebracht werden soll, muß es in Form

[7]) Gütersloh 1917.

irgendeiner derartigen Anschauung geschehen. Das Absolutheitsbewußtsein des Christusglaubens muß sich in der Ueberzeugung niederschlagen, daß der „Zentralgeist" in Christo mit allen persönlichen Geistern in Gemeinschaft getreten ist und daß hinter dem Wort von Christus die transzendente Realität Gottes steht. Allein diese theologischen und philosophischen Anschauungen lassen sich nicht gegen Troeltschs religiösen Apriorismus ins Feld führen. Denn das Apriori, das Troeltsch sucht und dem Otto schon einen Schritt näher gekommen ist, ist ein Urdatum, das zunächst noch jenseits aller dogmatischen Vorstellungen liegt, in denen es sich hinterher niederschlägt, wenn es „rotionalisiert" wird. Es verhält sich zu den Ueberzeugungen, in denen es seinen dogmatischen Ausdruck findet, wie ein Lichtstrahl zu der Farbenskala, in der er sich entfaltet, wenn er durch ein Prisma gebrochen und zerlegt wird. Das religiöse Apriori ist darum weder ein psychologisches Phänomen, also ein bloßer Bewußtseinsinhalt, noch ein Existenzialsatz, der eine bewußtseinstranszendente Realität feststellt. Die Geltung des Apriori steht, ähnlich wie die Geltung der mathematischen Grundsätze bei Kant, jenseits des Gegensatzes von Bewußtsein und Sein.

Wenn wir darum den Absolutheitsanspruch des Glaubens gegen den religionsgeschichtlichen Relativismus verteidigen wollen, der aus dem religiösen Apriori zu folgen scheint, so dürfen wir dem Apriorismus nicht irgendwelche dogmatische Begründungen dieses Absolutheitsanspruchs entgegenhalten. Wir müssen vielmehr hinter alle diese Begründungen auf den irrationalen Erlebnisgehalt zurückgehen, der im Absolutheitsbewußtsein enthalten ist, und diesen mit Ottos Kategorie des Heiligen in Beziehung setzen.

Auf das irrationale Element, das hinter der Absolutheitsaussage des Christusglaubens steht, werden wir vielleicht am schnellsten geführt, wenn wir vom Begriff des Apriori ausgehen und uns fragen, ob dieser Begriff ausreicht, um den Erlebnisgehalt der Religion zu erschöpfen, oder ob er noch einer Ergänzung bedarf. Wie wir auch immer das Apriori auffassen und definieren mögen, ob als Vernunftanlage oder als Bewußtseinsgesetz oder als ursprüngliche Beschaffenheit des Gemüts, eins steht unter allen Um-

ständen fest: Es ist unabhängig von der Existenz bestimmter einzelner Menschen. Denn die Existenz bestimmter Menschen gehört ja zur Erfahrungswelt. Das Apriori gilt aber vor aller Erfahrung, unabhängig vom Dasein der Erfahrungswelt. Das Subjekt, welches das Apriori als Vernunftanlage oder Bewußtseinsgesetz in sich trägt, ist also nicht ein bestimmter Mensch oder eine Mehrheit von solchen, sondern das „Bewußtsein überhaupt“, das Ich der transzendentalen Apperzeption. Das Apriori ist die allgemeine Form für jedes mögliche Bewußtsein eines vernünftigen Wesens. Religion kommt aber bekanntlich nur dadurch zustande, daß diese allgemeine Möglichkeit des Bewußtseins in einem konkreten Falle Wirklichkeit wird, daß eine bestimmte Person, eine wirkliche Menschenseele mit einem ganz bestimmten Lebensschicksal den Weg zum Vater sucht. Wie kommt es vom Apriori aus zur Entstehung dieser konkreten Religion eines lebendigen Menschen? Auf diese Frage wird seit Schleiermacher geantwortet: Das Apriori der Religion überhaupt individualisiert sich. Die Anschauung des Universums, die zur Religion überhaupt gehört, wird an irgendeinem bestimmten Punkt orientiert. Von diesem Punkt aus wird das Universum gleichsam perspektivisch gesehen. Wirkliche Religion kommt also dadurch zustande, daß für irgendein Individuum irgendein Element seiner Erfahrungswelt zur Erscheinung des Heiligen wird. Für die Entstehung der Religion einer wirklichen Person ist es also von entscheidender Bedeutung, an welcher Stelle der Welt sie sich beim Erwachen ihres Bewußtseins vorfindet, was für ein Ausschnitt der Welt in ihren Gesichtskreis tritt, was für Erfahrungsgegenstände also für sie zu Erscheinungen des Heiligen werden können. Wie kommt es nun eigentlich, daß ich mich, als ich das Licht der Welt erblickte, gerade als dieses Individuum vorfand, als Sohn dieser Eltern, als Angehöriger dieses Volkes, als Kind dieser Zeit? Vom Apriori aus läßt sich auf diese Frage keine Antwort geben. Denn aus dem Apriori folgt immer nur, daß, wenn es aktualisiert werden soll, *irgendein* Subjekt und *irgendwelcher* Erfahrungsstoff gegeben sein muß. *Welches* Subjekt, und *welcher* Erfahrungsstoff, auf diese Frage gibt das Apriori keine Antwort. Daß das Apriori unfähig ist, diese Schicksalsfrage zu beantworten,

wäre aber, vom religiösen Standpunkt aus betrachtet, noch kein Mangel des Apriori. Der Mangel entsteht erst dadurch, daß jene Frage, an der für jeden von uns sein ganzes Lebensschicksal hängt, vom Apriori aus überhaupt gar nicht entstehen kann. Wir können das Verhältnis zwischen Apriori und Erfahrungsstoff vollständig beschreiben und dabei die Frage offen lassen, welche von den vielen möglichen Gegenständen der Erfahrung in einem bestimmten Falle wirklich erfahren werden. Kant konnte in der Kritik der reinen Vernunft die Beziehungen zwischen Anschauungsformen, Verstandeskategorien und Erfahrungsstoff nach allen Seiten hin darstellen, ohne auch nur an einer einzigen Stelle auf die Frage zu stoßen: Wie kommt es, daß von den vielen Welten, die a priori möglich sind, gerade diese Wirklichkeit ist, in der wir leben? Wie kommt es, daß von den vielen Punkten der Zeitstrecke, die a priori gesehen alle völlig gleichberechtigt sind, gerade dieser eine den Vorzug hat, Gegenwart zu sein? Wie kommt es, daß von den vielen vernünftigen Wesen, die alle gleichmäßig am Bewußtsein überhaupt" teilnehmen, gerade dieses eine für mich im Mittelpunkt steht, so daß ich es als mein Ich bezeichnen muß? Daß man vom Apriori aus auf diese Schicksalsfrage überhaupt nicht stößt, das ist vom religiösen Standpunkt aus gesehen ein Mangel. Denn die eigentümliche Art, wie die Schicksalsfrage entschieden wird, wie aus den vielen a priori gegebenen Möglichkeiten gerade diese eine ausgewählt ist und zur unentrinnbaren Wirklichkeit wird, ist das tiefste Mysterium, das in allen höheren Religionen den numinosen Eindruck erweckt. Je höher die Religion sich entwickelt, um so mehr treten schreckhafte Natureindrücke und Mirakel in den Hintergrund, und die Schicksalsfrage erwacht. Der Mensch stößt auf das letzte Rätsel seiner persönlichen Existenz, auf die irrationale Tatsache, daß er sich nicht selbst hervorgebracht hat, daß sein ganzes Dasein mit allen dunklen Lebensschicksalen, die es in sich trägt, etwas ist, das sich nicht kausal erklären läßt, das aber ebensowenig aus einer menschlichen Willensentscheidung stammt. In Franz Werfels deutscher Bearbeitung der „Troerinnen des Euripides" [8]) ist dieser numinose Eindruck des rätselvollen Schicksals in wundervoller Form zum

8) Leipzig 1915, Kurt Wolff, Verlag.

Ausdruck gebracht in dem Gebet, das Hekuba angesichts des unabänderlichen Zusammenbruchs ihres Volks, ihrer Familie und ihres eigenen Lebensglücks spricht, indem sie „aus ihrem Dunkel langsam und gewaltig anwächst“:

Der du die Erde trägst, von ihr getragen,
Und thronst auf dem, was deine Schulter hält, —
Wie soll ich einen Namen um dich schlagen,
Der du ja namenlos bist, wie die Welt!?
Sag' ich Gesetz, Notwendigkeit und Wille, —
Wie wird dein Sinn in Eitles eingeschenkt?!
Mir ziemt nur eins, zu knien in den versenkt,
Der wandellos in ungeheurer Stille
Jedwedes Schicksal an sein Ende lenkt!

Dieses Erschauern vor der Majestät des Schicksals kommt im griechischen Mythus und in der griechischen Tragödie zu einem außerordentlich mannigfaltigen Ausdruck. Das zeigen schon die verschiedenartigen mythologischen Veranschaulichungen und Wortbezeichnungen für das Schicksalserlebnis, die alle einen numinosen Klang haben. Ueber den Göttern thront die *εἱμαρμένη*. An der Weltspindel sitzen auf Thronsesseln in weißen Gewändern mit Kränzen auf dem Haupt die 3 Töchter der Notwendigkeit, die *Μοῖραι: Λάχεσις, Κλωθώ, Ἄτροπος*. Jeder dieser Ausdrücke charakterisiert das Schicksalserlebnis nach einer besonderen Seite hin.

Schicksal ist etwas, das uns nach Gebühr zugeteilt ist (*μοίρα*), ein Los, das so und nicht anders gefallen ist (*λάχεσις*), ein Gespinst, in das wir verwickelt sind (*κλωθώ*), etwas Unabwendbares (*ἄτροπος*). Der Mythus, den Plato am Schluß der *Πολιτεία* mitteilt, ist eine tiefsinnige Rationalisierung des Schicksalseindrucks. In einem präexistenten Zustand hat jeder Mensch die Lebensbahn gewählt, bei der er unwiderruflich beharren muß. „Die Schuld ist bei den Wählenden, Gott ist schuldlos.“ Vor dem Beginn eines neuen Lebenslaufs aber hat jeder mehr oder weniger viel vom Fluß des Vergessens getrunken, so daß er sich dieser Wahl, die er im Präexistenzzustand vollzog, nur noch ganz dunkel bewußt ist. In diesem Mythus kommt der geheimnisvolle unterbewußte Zusammenhang zum Ausdruck, der zwischen dem Willen des Menschen und seinem Schicksal besteht.

Dieses dunkle Rätsel, vor das uns das persönliche Schicksal ebenso wie das Volks- und Weltschicksal stellt, kommt vom Apriori aus nicht zum Bewußtsein. Wohl kann man von dieser unpersönlichen Kategorie aus den numinosen Eindruck verstehen, den irgendein Menschenschicksal (etwa das Hiobschicksal, das Oedipusschicksal, das Hamletschicksal) deshalb macht, weil es ein Beispiel des Tragischen überhaupt ist oder weil sich, wie in dem von Otto (S. 88 f.) angeführten Beispiel aus Max Eyth, das ganz Unfaßliche, nicht Auszurechnende der ewigen Schöpfermacht objektiv darin kundgibt. Aber das Mysterium, das darin liegt, daß dieses Schicksal außer seinem objektiven Inhalt noch eine ganz bestimmte subjektive Beziehung hat, daß es mir als mein „Los" zufällt, daß es sich auf meine Familie, mein Volk, meine Zeit, meine Welt legt, das ist etwas, das sich aus keiner apriorischen Kategorie ableiten läßt. Soll dieser persönliche Charakter des Schicksals zum Bewußtsein kommen, so muß zum Apriori noch etwas hinzutreten, etwas, das aus der Richtung der Erfahrungswelt kommt; aber nicht etwa nur der Erfahrungsstoff überhaupt, der dem Apriori eine Fülle von Möglichkeiten darbietet, sich empirisch zu aktualisieren, sondern eine geheimnisvolle Entscheidung, eine Moira, die aus der Fülle der Möglichkeiten mir gerade diese eine für mich bestimmte „zuteilt", eine Lachesis, die den Würfel gerade so fallen läßt, wie er fällt.

Oswald Spengler hat in seinem Werk „Der Untergang des Abendlandes" mit Recht bemerkt, die Schranke des Kantischen Systems bestehe darin, daß ihm der Sinn für die schicksalhafte Setzung fehlt, die zu den apriorischen Formen und zum Erfahrungsstoff noch hinzukommen muß, wenn wirkliche Erfahrung zustandekommen soll. Ein auf dem Apriori aufgebautes System ist nicht imstande, die ganze Wirklichkeit philosophisch zu begreifen. Das können wir uns vielleicht am schnellsten durch ein Gleichnis veranschaulichen. Ein wirkliches Musikstück ist damit noch nicht gegeben, daß die Regeln der Harmonielehre bekannt sind, nach denen das Stück aufgebaut werden soll, und daß bestimmte Instrumente zur Verfügung stehen, die im Orchester mitwirken sollen. Wenn nur diese beiden Voraussetzungen gegeben sind, so sind an und für sich

unendlich viele verschiedene Musikstücke möglich, die alle nach den vorgeschriebenen Regeln aufgebaut und für die zur Verfügung stehenden Instrumente komponiert sind. Wenn ein wirkliches Musikstück zustandekommen soll, so muß zu diesen beiden Voraussetzungen noch ein drittes Urdatum hinzutreten, nämlich jene unberechenbaren Entscheidungen im Geiste des Komponisten, durch die innerhalb der Grenzen, die die Gesetze der Harmonie vorschreiben, aus tausend Möglichkeiten gerade diese eine Tonfolge dazu auserkoren wird, Wirklichkeit zu werden. Das Musikstück ist ein Gleichnis für das gesamte Weltgeschehen. Auch bei diesem sind zunächst die Formen und Gesetze gegeben, nach denen es sich vollziehen muß. Wir brauchen hier nur die wichtigsten zu nennen, die raumzeitlichen Anschauungsformen, das Substanzgesetz, die Kategorie der Kausalität, die Gesetze der Erhaltung und Verwandlung der Energie, die Grundgesetze, auf die sich, wenn die Naturwissenschaft ihr Ideal erreicht hätte, alle Naturgesetze zurückführen lassen müßten. Außer diesen Formen und Gesetzen ist eine bestimmte Menge von Stoffen und Energien gegeben, deren Veränderungen und Verwandlungen nur nach den vorgeschriebenen Regeln erfolgen können. Wir wollen dabei der Einfachheit halber annehmen, daß das gesamte Weltgeschehen einschließlich des geistigen Lebens im Sinne des strengsten Determinismus einen lückenlosen Kausalzusammenhang darstellt, daß also der umfassende Geist, den sich Laplace dachte, wenn er das Gesamtgeschehen in einem bestimmten Augenblick des Weltlaufs übersähe, von da aus nach vorwärts und rückwärts die Ereignisse jedes beliebigen Zeitpunkts der Vergangenheit und Zukunft berechnen könnte. Wenn unter dieser Voraussetzung die beiden Daten bekannt wären, die Weltgesetze und das gesamte Material, das ihnen unterliegt, wäre es dann möglich, aus diesen beiden Daten den wirklichen Weltverlauf abzuleiten? Offenbar nicht. Denn aus demselben Material und denselben Gesetzen ließen sich an und für sich unendlich viele Möglichkeiten des Weltverlaufs ableiten, die alle voneinander verschieden wären und sich doch alle nach denselben Gesetzen vollziehen würden. Genau wie sich nach denselben musikalischen Gesetzen und mit denselben instrumentalen Klangmitteln unendlich viele verschiedene Musikstücke komponieren ließen.

Wenn der umfassende Geist, den sich Laplace dachte, imstande sein soll, die Weltereignisse für irgendeinen Zeitpunkt zu berechnen, so genügt es ihm deshalb zu diesem Zwecke nicht, die Weltformeln und das Weltmaterial zu kennen. Er muß vielmehr den wirklichen Weltverlauf in einem bestimmten Augenblick übersehen. Es muß ihm mindestens an Einer Stelle der Querschnitt der wirklichen Weltentwicklung gegeben sein. Nur von diesem festen Punkt aus kann er mit Hilfe seiner Formeln nach vorwärts und rückwärts schließen. Ohne diesen Einblick in die tatsächliche Wirklichkeit würde er vor einer Fülle von verschiedenen Möglichkeiten stehen, die alle von seinen mathematischen Voraussetzungen aus gleichermaßen denkbar wären. Je nach der Konstellation und Gruppierung der Stoffe und Energien würde sich nach denselben Gesetzen ein ganz verschiedener Verlauf des Weltgeschehens ergeben.

Neben den apriorischen Gesetzen und dem Erfahrungsmaterial muß also noch ein drittes Datum vorhanden sein, wenn wirkliche Erfahrung zustandekommen soll, eine Ursetzung, die aus der Fülle der Möglichkeiten die Eine Wirklichkeit heraushebt. Diese schicksalhafte Setzung hat Kant nicht gesehen. Und doch ist sie genau so notwendig, um Erfahrung allererst möglich zu machen, wie die von ihm festgestellten Anschauungsformen und Verstandeskategorien. Die Setzung, um die es sich hier handelt, ist klar zu unterscheiden von der Entstehung eines Ereignisses aus kausaler Notwendigkeit. Das Kausalitätsprinzip und die in ihm wurzelnden Naturgesetze können ja, wie wir sahen, kein wirkliches Geschehen aus Nichts erzeugen und seine Richtung bestimmen. Sie können nur bestimmen, was folgen muß, w e n n etwas anderes vorhergegangen ist. Sie können nur aus etwas Gegebenem eine notwendige Folge hervorgehen lassen. Das Kausalgesetz kann also nur in Kraft treten, wenn etwas Wirkliches gegeben ist. Das Gegebensein dieses Wirklichen, das der Kausalität ihr Material liefert und sie dadurch erst in Kraft treten läßt, ist also eine der Kausalität übergeordnete, klar von ihr unterschiedene Setzung. Es kann darum auch nie ein Konflikt entstehen zwischen Schicksal und Kausalzusammenhang. Das Schicksal stört die Kreise der Kausalität nicht, sondern steht als überzeitliche, überkausale Setzung hinter dem Ganzen des nach vorwärts und

rückwärts unendlichen Kausalzusammenhangs. Es ist der ewige Grund, der die Kausalität trägt. Gerade wenn wir mit Kant und Laplace den lückenlosen Kausalzusammenhang annehmen, werden wir, wie oben gezeigt, mit logischer Notwendigkeit auf die überkausale Schicksalssetzung geführt, die die Richtung bestimmt, in der sich das kausale Geschehen des wirklichen Weltverlaufs bewegt.

Damit haben wir eine neue, nicht mehr weiter ableitbare Kategorie gefunden, die wir in Kants apriorisches System einfügen müssen, wenn wir den Gang der Wirklichkeit philosophisch begreifen wollen. Durch diese Kategorie der irrationalen Ursetzung wird das wirkliche Weltgeschehen genau so mitbedingt, wie jede wirkliche Musik neben den Gesetzen der Harmonie und den Instrumenten durch die Komposition des Tondichters mitbedingt wird. Aus der Hand dieser irrationalen Instanz empfangen wir nicht nur das Ganze des wirklichen Weltverlaufs. Von ihr empfange ich auch mein persönliches „Los", meine Existenz in dieser Familie, diesem Volk, dieser Zeit, in der ich mich schon bei meiner Geburt unwiderruflich vorfinde. Die Moira, die mir meine Existenz zuteilt, stört auch hier die Kreise der Kausalität nicht, sondern erweist sich als ein überkausales Datum. Denn der Kausalzusammenhang bleibt ja ganz derselbe, ob ich dieser Mensch bin oder ein anderer, ob mein Ich diese Stelle innerhalb des Gesamtgeschehens einnimmt oder eine andere, ob diese Zeit Gegenwart ist oder eine andere.

Die irrationale Kategorie, die damit als notwendige Bedingung jeder möglichen Erfahrung nachgewiesen ist, ist nun offenbar von eminenter religiöser Bedeutung. Alle höhere Religion entsteht dadurch, daß der Mensch hinter den Kausalzusammenhang zurückgeht, „zu den Müttern hinabsteigt" und nun auf die unerklärliche Ursetzung stößt, von der zuletzt alles abhängt. Er nennt es zunächst rein negativ Zufall, um sich dem numinosen Eindruck dieser unverständlichen Urentscheidung zu entziehen. Aber je schwerer diese Entscheidung auf ihm lastet, um so weniger gelingt ihm diese neutrale Haltung. Er hadert mit seinem Geschick, oder er beugt sich stumm und fatalistisch unter das Unvermeidliche, oder er dringt zum Dennoch des Glaubens, zur Bejahung auch des schwersten Schicksals durch.

Nun erst, nachdem wir uns die philosophische und religiöse Bedeutung der Schicksalssetzung im allgemeinen deutlich gemacht haben, können wir die letzte Konsequenz unserer Untersuchung ziehen und diese Erkenntnis zur Deutung des urchristlichen Absolutheitsanspruchs verwerten.

Um den Absolutheitsanspruch des Christusglaubens religiös zu verstehen, müssen wir das, was nach dem bisherigen vom Apriori überhaupt gilt, auf das religiöse Apriori übertragen. Zum Verständnis der positiven Religion waren in Schleiermachers Reden und in der Religionsphilosophie, die sich daran anschloß, immer nur die beiden Daten gegeben, 1. die apriorische Form jeder möglichen Religion, 2. der Erfahrungsstoff, d. h. der Inbegriff aller möglichen Individualisierungen der Anschauung des Unendlichen. Wenn nur diese beiden Voraussetzungen gegeben sind, bleibt die Frage offen, wie es nun eigentlich dazu kommt, daß ein „Individuum der Religion" entsteht, wie aus der Fülle möglicher Individualisierungen in einem bestimmten Fall gerade diese eine dazu auserkoren wird, der Ausgangspunkt einer wirklichen Religion zu werden. Vom Apriori aus gesehen erscheint die Entscheidung dieser Frage als gleichgültiger Zufall. Wenn nur überhaupt der Sinn für das Unendliche erwacht, so kann es im übrigen gleichgültig sein, in welchem empirischen Zustand „das Gemüt zuerst vom Universum begrüßt und umarmt worden ist". Wenn die Entscheidung über den geschichtlichen Ausgangspunkt des Glaubens, an der die Entstehung der wirklichen Religion hängt, dem Zufall oder dem Belieben überlassen zu sein scheint, so sollte man eigentlich erwarten, daß der einzelne Mensch sich selbst die geschichtliche Erscheinung auswählen könnte, die sich für ihn „als Fundament und Mittelpunkt der Religion" eignet, oder daß er doch, wenn er in eine bestimmte Religion hineingeboren ist, hinterher seinen religiösen Mittelpunkt wechseln könnte, wie man die Wohnung wechselt. Allein hier stoßen wir auf ein Hindernis, das von der apriorischen Voraussetzung aus unverständlich ist. Niemand kann sich die empirische Erscheinung selbst auswählen, die für ihn zur Offenbarung wird. Niemand kann durch ein Wahlverfahren das Ereignis selbst herbeiführen, das für ihn zum religiösen Erlebnis wird. Was wir uns selbst geschaffen und

ausgewählt haben, kann uns innerlich nie ganz überwältigen und unbedingt an sich fesseln. Was uns innerlich binden soll, das muß ohne unser Zutun schicksalhaft über uns gekommen sein. An Heimat und Vaterland sind wir darum durch eine heilige Verpflichtung gebunden, weil wir uns das Heimatland nicht selbst ausgesucht haben. Die Ketten, die uns an Volk und Vaterland fesseln, sind darum unzerreißbar, weil sie mit unserer Geburt zusammenhängen, weil sie also im Schicksal unserer persönlichen Existenz verankert sind. Was von Volk und Vaterland gilt, das gilt im höchsten Sinne von der „Heimat der Seele", von der Wirklichkeit, die uns das Herz des Vaters aufgeschlossen hat. Es genügt nicht, daß ein religiöses Apriori gegeben ist und daß uns dann eine Fülle von möglichen Individualisierungen desselben angeboten wird, zwischen denen wir wählen könnten. Es muß noch etwas Drittes hinzukommen, nämlich eine schicksalhafte Setzung, die aus der Fülle der Möglichkeiten eine ganz bestimmte Wirklichkeit heraushebt, um uns für immer an sie zu binden. Von hier aus läßt sich ein Weg finden, um den Absolutheitsanspruch des Christusglaubens zu verstehen. In der bisherigen Erörterung über die Absolutheit des Christentums, die sich an Troeltschs Vortrag anschloß, wurde immer vom philosophischen Begriff der Absolutheit ausgegangen, der den Gegensatz zu allem Empirischen, Relativen, Wechselnden, in der Entwicklung Begriffenen ausdrückt. Der Absolutheitsanspruch des Christentums wurde dann dahin verstanden, das Absolute habe seine ganze Fülle in einer relativen Ereignisreihe, der sogenannten Offenbarungsgeschichte ausgegossen, es sei in diesem empirischen Tatbestand zur endgültigen Erscheinung gekommen. Ein derartiger Anspruch einer relativen Einzelerscheinung ist natürlich sinnlos. Denn jede relative Erscheinung steht ja im Gegensatz zu andern relativen Erscheinungen. Sie unterscheidet sich räumlich, zeitlich und inhaltlich von andern. Das Absolute aber steht jenseits jedes überhaupt denkbaren Gegensatzes. In ihm sind alle empirischen Unterscheidungen aufgehoben. Das hat Schleiermacher in der „Dialektik" mit unübertroffener Klarheit gezeigt. Von diesem reinen philosophischen Absolutheitsbegriff aus wird nicht nur der Absolutheitsanspruch irgendeiner geschichtlichen Einzelerscheinung unmöglich, sondern auch das, was

Troeltsch und Otto an die Stelle des urchristlichen Absolutheitsbewußtseins setzen wollen, nämlich der Absolutheitsanspruch einer bestimmten religionsgeschichtlichen Entwicklungsrichtung, der Gedanke, das Christentum sei die bis jetzt höchste Religion, die Entwicklung, die von den Naturreligionen und Volksreligionen über Brahmanismus und Buddhismus zum Christentum führt, sei ein Aufstieg, bedeute einen Fortschritt in der Erkenntnis Gottes, im Verständnis des Absoluten. Demgegenüber hat Schleiermacher in der „Dialektik" gezeigt, daß, am reinen Begriff des Absoluten gemessen, die höchsten symbolischen Veranschaulichungen, wie die Idee des Weltschöpfers, Gottvaters und Sittengesetzgebers genau so inadäquat sind, wie die gröbsten Bilder der primitiven Religion. Der Weg zum Absoluten ist also streng genommen von jeder Stelle der relativen Erscheinungswelt gleich nah und gleich weit. Denn jedes religiöse Symbol bewegt sich gleichermaßen in den empirischen Gegensätzen und Unterscheidungen, die im Absoluten ausgelöscht sind. Der philosophische Absolutheitsbegriff führt also, wenn wir ihn konsequent durchführen, nicht zur Annahme einer aufsteigenden Entwicklung der Religionsgeschichte, wie sie Schleiermacher in der Einleitung der Glaubenslehre andeutet und wie sie unter Hegels Einfluß von der neueren religionsgeschichtlichen Forschung bis in alle Einzelheiten durchgeführt worden ist. Wir werden vielmehr auf eine Geschichtsphilosophie im Sinne Oswald Spenglers geführt, die keine Entwicklungsstufen mehr kennt, sondern nur Stilarten des Denkens, der Kunst, des „Seelenbilds" und des Gottesglaubens, die wie Vegetationen nacheinander emporwachsen und wieder verblühen, die also alle gleichberechtigt und gleich relativ sind.

Absolutheit im philosophischen Sinne kann also weder eine Einzelerscheinung der Geschichte noch ein Entwicklungszusammenhang zwischen Einzelerscheinungen für sich in Anspruch nehmen. Diese philosophische Absolutheit hat aber auch die „heilige Geschichte" nach neutestamentlicher Anschauung niemals für sich beansprucht. Das geht schon daraus hervor, daß nach 1. Kor. 15, 24 ff. Christus nur solange herrschen wird, bis das „Ende" kommt, d. h. bis alle Feinde unter seine Füße gelegt sind. Dann legt er die Königsherrschaft in die Hände des Vaters zurück, aus denen er sie emp-

fangen hat, „auf daß Gott sei alles in allem". Wäre der geschichtliche Christus im philosophischen Sinne absolut, so müßte er alle Räume und Zeit gleichermaßen mit seiner Herrschaft umspannen. Das ist aber nicht der Fall. Das Königtum, das ihm der Vater übertragen hat, reicht nur bis zur Ueberwindung des „letzten Feindes". Mit dieser ist sein Sonderauftrag erfüllt. Seine Herrschaft fällt von da an wieder in eins zusammen mit der Herrschaft des Vaters. Welche Bedeutung hat unter diesen Umständen die absoluta sententia: „Niemand kommt zum Vater, denn durch mich?" Er kann nicht bedeuten: In Christus ist die Totalität aller überhaupt denkbaren Beziehungen zu Gott für alle Ewigkeit zusammengefaßt; er ist die Erscheinung des Absoluten schlechthin; es ist „an sich" kein Zugang zu Gott denkbar außer durch ihn. Der Sinn kann vielmehr nur der sein: „Für uns", die wirklichen Menschen, die zwischen Sündenfall und Weltende in einer Welt, auf der ein Fluch lastet, den Weg zu Gott suchen müssen, ist er der einzige Weg, der wirklich zum Vater führt; alle andern Wege müssen, wenn sie nicht abirren wollen, zuletzt in ihn einmünden. Dieser Satz macht keine philosophische Aussage über Gott, wie er abgesehen von seiner Beziehung zu uns Menschen an sich ist, über das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen überhaupt, über die Möglichkeiten, die für das Unendliche vorhanden sind, sich im Endlichen zu offenbaren. Er macht nur eine Aussage über unser Menschenschicksal. Es ist der intuitive Ausdruck eines Schicksalserlebnisses, das das ganze Menschengeschlecht umspannt. Wie wir alle schicksalhaft schon durch unsere Geburt von Adam abhängig und damit dem Tod verfallen sind, so sind wir nach Röm. 5, 12 ff. schicksalhaft schon durch unser Dasein als Menschen in den Lebensbereich des „zweiten Menschen" hineingestellt, einerlei, ob wir uns gegen dieses Schicksal auflehnen oder es in innerster Zustimmung bejahen. Die Absolutheit, die damit ausgesprochen ist, müssen wir als die Absolutheit des Schicksals scharf von der philosophischen Absolutheit unterscheiden. Der Unterschied wird uns vielleicht am deutlichsten, wenn wir uns klar machen, daß zwei Größen, die philosophisch betrachtet beide völlig r e l a t i v sind, vermöge eines Schicksals in einer a b s o l u t e n Beziehung zueinander stehen können. So ist z. B. jeder Mensch eine relative

Erscheinung. Ebenso ist der Tod jedes Menschen ein zeitliches Ereignis. Wenn aber diese beiden relativen Erscheinungen, der Mensch und sein Tod, zueinander in Beziehung gesetzt werden, so entsteht etwas Absolutes. Für jeden Menschen ist sein eigener Tod von absoluter Bedeutung. Denn mit seinem Tod, der objektiv betrachtet ein vorübergehendes, alltägliches Ereignis ist, ist für ihn, den Menschen, der ihn erleidet, etwas für immer zu Ende, etwas, das in alle Ewigkeit nie wiederkehrt. Das Leben an sich mag damit noch nicht erschöpft sein. Aber der Anteil am Leben, den die Moira diesem Menschen zugeteilt hat, ist endgültig abgeschlossen. Denn man lebt nur einmal, und man ist nur einmal jung. Jeder Mensch ist durch ein unzerreißbares Band des Schicksals an dieses eine Leben gebunden. Darum ist sein Tod für ihn ein absolutes Ereignis.

Aehnlich steht es mit der absoluten Bedeutung, die Christus nach urchristlicher Anschauung für das Menschengeschlecht hat. Christus ist „gleich wie ein anderer Mensch" in den relativen Zusammenhang der Geschichte eingetreten. Ebenso ist das Dasein des sterblichen Menschengeschlechts nur eine Teilerscheinung in der Aufeinanderfolge der Aeonen. Aber die Beziehung Christi zum Menschengeschlecht ist absolut. Er ist der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen. Er ist nach 1. Petri 2, 4 ff. der von Gott gesetzte Stein, an dem sich das Schicksal der Menschen entscheidet. Entweder sie stoßen sich an ihm und zerschellen, oder sie glauben und werden als „lebendige Steine" eines geistlichen Menschheitstempels auf ihn aufgebaut.

Ueber die Wahrheit und das innere Recht dieser gewaltigen Schicksalsaussage soll im Rahmen dieses Aufsatzes nicht gesprochen werden. Es war uns hier nur darum zu tun, den Absolutheitsanspruch des Christusglaubens unter den neuen Gesichtspunkt zu stellen, der durch Ottos Kategorie des Heiligen in die Dogmatik eingeführt worden ist. Nur eins läßt sich schon von hier aus über die Wahrheitsfrage sagen. Wir können dem urchristlichen Absolutheitsbewußtsein nicht dadurch beikommen, daß wir an die Bedingtheit und den korrelativen Zusammenhang alles historischen Geschehens erinnern, den uns eine umfassende Geschichtsforschung aufgeschlossen hat. Dieser Widerlegungsversuch beruht auf einer

Verwechslung von philosophischer und schicksalhafter Absolutheit. Der relative Charakter der geschichtlichen Erscheinung Jesu wird dadurch gar nicht berührt, daß die Schicksalsaussage gemacht wird, er sei der Weg, die Wahrheit und das Leben. Es handelt sich hier überhaupt nicht um ein rationales Urteil, das dadurch zustande käme, daß auf Grund eines objektiven Maßstabs der Wert der Religionen gegeneinander abgewogen wird. Es handelt sich um einen irrationalen Schicksalseindruck. Dieser entsteht zunächst aus einem persönlichen Schicksalserlebnis, wie es Paulus hatte, als die Begegnung mit Christus über sein Leben entschied. Dieses persönliche Erlebnis erweiterte sich für Paulus zu einer prophetischen Intuition über das gesamte Menschenschicksal. Diese Erweiterung beruhte nicht auf einem rationalen Schlußverfahren. Daß er allen Menschen das Evangelium bringen mußte, das war für ihn, wie er 1. Kor. 9, 16 in der Sprache der griechischen Schicksalsmythologie sagt, eine *ἀνάγκη*. „Eine Notwendigkeit lastet auf mir, denn wehe mir, wenn ich nicht Evangelium predige." Dieser Eindruck muß mit derselben irrationalen Wucht über ihn gekommen sein, wie das Bewußtsein, in eine bestimmte menschliche Existenz unentrinnbar eingeschlossen zu sein. Wie das persönliche Lebenslos, so wird aber auch dieses höchste Schicksal nicht als äußerer Zwang oder willkürliche Entscheidung erlebt, sondern als etwas, das in einem geheimnisvollen Zusammenhang mit unserem eigenen Willen steht. Wie in Platos „Staat" die Seelen, obwohl sie vom Strom des Vergessens getrunken haben, doch immer noch eine dunkle Erinnerung haben an die Wahl im präexistenten Zustand, auf Grund deren Lachesis ihnen ihr Lebenslos zuteilte, so erwacht auch bei der Begegnung mit Christus in jeder Menschenseele eine Anamnesis, die ihn als den erkennt, zu dem hin sie geschaffen ist. „Wer aus der Wahrheit ist, der hört meine Stimme." Diese Anamnesis gegenüber dem Schicksal muß aber wohl unterschieden werden von der Anamnesis gegenüber den Ideen und logisch-mathematischen Denknotwendigkeiten. Denn die Schicksalsnotwendigkeit ist spezifisch verschieden von der Denknotwendigkeit. Es ist die höhere Notwendigkeit, durch die aus der Fülle der Möglichkeiten, die nach den logischen Notwendigkeitsprinzipien alle gleich denkbar sind, die Eine Wirklichkeit auserkoren

wird. Das testimonium spiritus sancti internum, das uns von jener höheren Notwendigkeit innerlich überführt, ist darum völlig verschieden von der Evidenz der logisch-mathematischen Axiome. Es ist die Empfänglichkeit für den irrationalen Schicksalseindruck und beruht auf dem geheimnisvollen Zusammenhang zwischen Menschenwillen und Menschenschicksal.

Hinterher kann dieses Schicksalserlebnis, das wir bei der Begegnung mit Christus haben, rationalisiert werden. Und alle theologischen Darstellungen des gottmenschlichen Erlösungsdramas sind solche rationalisierenden Begründungen des irrationalen Urerlebnisses. Wo jener Schicksalseindruck fehlt, verfangen alle diese theologischen Begründungen nicht. Umgekehrt aber, wo das numinose Schicksalserlebnis da ist, läßt es sich durch keine rationalen Gegengründe und religionsgeschichtliche Betrachtungen überwinden, so wenig sich die Gewißheit eines Menschen um eine künstlerische Inspiration oder einen prophetischen Auftrag durch Verstandesgründe widerlegen läßt. Man könnte dem Absolutheitsanspruch des Christusglaubens nur auf seinem eigenen Boden entgegentreten, indem man ihm eine andere prophetische Gesamtintuition über das Menschenschicksal entgegensetzte. Welche von den entgegengesetzten Gesamtanschauungen recht hätte, ließe sich dann aber auf theoretischem Wege nicht mehr entscheiden.

Die Weltanschauung der bloßen Tatsächlichkeit und ihre Ueberwindung.

Von

Dozent D. Theophil Steinmann in Herrnhut.

1. Die Weltanschauung der bloßen Tatsächlichkeit.

Die weltgeschichtlichen Ereignisse, deren bittere Schwere besonders dem deutschen Volke auszukosten auferlegt ward, haben weithin eine große Lebensunsicherheit zur Folge gehabt, wie sie immer dann einzutreten pflegt, wenn eine bestimmte Weltanschauung, die mit ihrer höheren Deutung des Daseins in förmlich selbstverständlicher Geltung stand, zusammenzubrechen droht. Diese Erschütterung wird sich verschieden stark fühlbar machen, je nachdem, ob die betreffende Weltdeutung die ganze Lebensstimmung trug, oder ob sie sich dabei nur als ein bedeutsamer Einschlag bemerkbar machte. Irgend etwas aber von solcher Unsicherheit spüren wir gewiß alle — ein Beweis dafür, wie sehr, was jetzt unsicher werden will, fast allgemein wie in selbstverständlicher Geltung stand. Es ist die Weltanschauung des modernen Kulturidealismus, deren Schicksalsstunde wir so alle erleben.

Bei diesem modernen Kulturidealismus handelt es sich um eine bestimmte Auffassung und Wertung der in der Geschichte gegebenen Kultur. Von ihr aus sah man diese uns umgebende Wirklichkeit unter einem „höheren Vorzeichen"; d. h. man sah in ihr dieser Kultur wegen mehr als eine bloße eben vorhandene Tatsächlichkeit. Man sah aber in solcher Ueberhöhung unmittelbar diese gegebene Wirklichkeit selbst. Sie selber trug dieses „höhere Vorzeichen"; unmittelbar sie selber war mehr als bloße

Tatsächlichkeit. Und das war sie dank der gegebenen Kulturwirklichkeit, die sie mit umfaßte. Unmittelbar in diesem Stück ihrer selbst, der gegebenen Kulturwirklichkeit der Geschichte in ihrem ständigen Fortschreiten, erhob sich die Wirklichkeit über das bloße Ebenvorhandensein. Eine Wirklichkeit, die zu dergleichen in sich Bedeutsamem empor- und so bei sich selbst als gegebene in eine „höhere Welt" hineinwuchs, die war selber mehr als eine Welt bloßer Tatsächlichkeit. Von dem übertatsächlichen Charakter der ihr selbst mit zugehörigen höchsten Hervorbringung strahlte etwas auf sie selber in ihrem ganzen Umfang zurück. So eben stand sie unmittelbar selber unter jenem „höheren Vorzeichen". Ganz eigentlich doch „glaubte" man an sie. Eine Wirklichkeit aber, der gegenüber man so etwas wie gläubige Zuversicht empfindet, ist mehr als bloße Tatsächlichkeit. Eine bloße Tatsächlichkeit nimmt man lediglich hin.

Am deutlichsten zeigte sich dieser Glaube an die Wirklichkeit gegenüber der Geschichte in ihrem tatsächlichen Verlauf. Sie war ja doch am unmittelbarsten die Erzeugerin der Kultur. So sah man sie unter dem Bilde einer waltenden Ordnung.

Dieser ganze über die Wirklichkeit verklärend sich ausbreitende Schimmer ihrer kulturidealistischen Auffassung droht uns jetzt zu verfliegen. Und es sieht so aus, als wolle sie sich uns, ihres „höheren Vorzeichens" beraubt, als nichts weiter denn eine bunte und wirre Fülle von allerlei Ebenvorhandenem enthüllen.

Von der Welt der Kultur, besonders von dem notwendigen Siege des Rechts und der Freiheit und von einer endgültigen Bändigung der brutalen Gewalt, ist gerade in dieser Kriegszeit sehr laut und reichlich die Rede gewesen. Es wurde als der Ruhm gerade dieses furchtbaren Krieges verkündigt, wie hier „das Gewissen der Welt" in noch nie dagewesener Einmütigkeit aller freien Völker zum Dienste höchster Menschheitsgüter schwere Opfer zu bringen und Lasten auf sich zu nehmen antrieb. So ward dieser Krieg trotz all seiner Schrecken als eine gewaltige menschheitumspannende Kulturtat hingestellt und damit als eine besonders herrliche Bezeugung jenes Höheren, das in der Geschichte zum Leben kommt.

Wenn aber je etwas unwahr gewesen ist, so all dies Gerede. Was sich so durch tönende Worte einen höheren Anstrich zu geben versuchte, es war in Wirklichkeit nichts weiter als die brutale Erledigung eines gewaltigen Konkurrenzkampfes, ein Geschehen von derselben Art, wie es unsere Erde schon immer gesehen hat, solange es auf ihr tierisches Leben gibt, das sich gegenseitig mit seinen Bedürfnissen und Trieben ins Gehege kommt. Es ging hier gar nicht um jene höheren Güter. Die Kultur, was man so nennt, hat ja freilich bei der ganzen Katastrophe mitgewirkt. Als Zeitungskultur hat sie die Atmosphäre jener Schlagworte gemacht; und mit den raffinierten Mitteln ihrer Technik hat sie dem Massenmord böseſter Epidemien den Rang abzulaufen gewußt, besonders in der so überaus kultivierten Form der Hungerblockade; und zugrunde lag allem die rücksichtslose Konkurrenz des modernen Merkantilismus und Industrialismus, dieses Herzstückes der Kultur unserer Tage. Insofern war dieser Krieg wohl eine Kulturerscheinung. Gerade so aber ist er geeignet, uns über dieses Idol „Kultur" die Augen zu öffnen. Oder entstammen die bis zur Psychose gesteigerten Spannungen dieses Krieges nicht eben der Kultur der Gegenwart? Ist er nicht ganz eigentlich eine Geistesoffenbarung des besonderen Kulturzuschnittes unseres Zeitalters?

Dann aber ist die Kultur zu einem Teil eine schöne Verkleidung, die man sich, seine unveränderte Naturhaftigkeit verhüllend, umwirft: es kommt nur darauf an, wer das Sichverkleiden am geschicktesten versteht. Zum andern Teil ist sie ein zugespitzter und ins unermeßlich Große gewachsener Konkurrenzkampf des Lebendigen.

Aus wirklichkeitsferner Kulturträumerei wurden wir auch geweckt durch die trübselige Demaskierung, wie wir sie, in den Kriegsverhältnissen schon beginnend, erst recht nach dem erfolgten Zusammenbruch an unserem Volkstum erleben mußten. Da zeigte sich mit erschreckender Deutlichkeit, wie weit her es gewesen ist mit der gerühmten selbstlosen Pflichttreue, Unbestechlichkeit, Ehrlichkeit und Arbeitsamkeit unseres Volkes, mit diesem Herzstück seiner inneren Kultur. Es klagt jetzt wohl mancher, innerlich verstört, darüber, wie die Menschen alle plötzlich so unmoralisch und in all ihrem Handeln jammervoll selbstsüchtig geworden seien. Wie kurzsichtig

doch! Als ob sie in diesen fünf bis sechs Jahren wirklich innerlich so ganz anders geworden! Vielmehr: es zeigt sich jetzt unter den veränderten Verhältnissen, was hinter all diesen Vertretern des Typus homo bene moratus tatsächlich immer schon steckte. Sie waren immer schon so, wie sie sich jetzt zeigen; nur daß eine bestimmte feste Organisation des Gesamtlebens sie in Zügeln hielt.

Was wir aber so an unserem Volke unmittelbar erleben, das kann uns sehr wohl die Augen für die Gesamtlage des Menschentums öffnen. Denn sicher nicht ist eine besonders triste Beschaffenheit gerade unseres Volkstums die Ursache dieser Erscheinung bei uns. Auch anderswo hätte eine gleiche Erschütterung aller äußeren Ordnungszusammenhänge unfehlbar dieselben Erscheinungen gezeitigt. Dann aber lebten wir mit unserem Kulturidealismus auch hierin in einer Scheinwelt. Wir nahmen die weite Verbreitung äußerlicher Rechtlichkeit fälschlich für Aeußerung einer entsprechenden innerlichen Rechtschaffenheit und träumten uns so einen inneren Kulturfortschritt der Menschheit zurecht, dem die menschliche Wirklichkeit keineswegs entspricht.

Wenn wir in der Kultur ernsthaft die wirkliche Entfaltung eines höheren Daseins zu sehen meinten, darin irrten wir uns. Es war ein schöner Traum. Die Sache sah nach mehr aus, als in Wirklichkeit daran ist. Max Stirner hat in seinem Buch „Der Einzige und sein Eigentum“ alles geglaubte Darüberhinaus des Menschentums rundweg als „Sparren“ bezeichnet. Ists nicht so, als wolle ihm die gewaltige Demaskierungstragikomödie der Kultur, die wir miterlebten, recht geben?

Wir besinnen uns dann freilich wohl, daß wir jeweilen auch einer inneren Wahrheit der Kultur begegnet sind. Es hat wirklich hin und her und immer wieder Menschen gegeben, sei es, daß sie uns in der Geschichte entgegentraten, sei es, daß wir sie in allerkleinstem Kreis des Wirkens unter den Mitlebenden trafen, die machten nicht nur schöne Redensarten; sie hatten ihr Leben wirklich auf jenes „Höhere“ eingestellt. Wir fanden wohl auch größere oder kleinere Gemeinschaften, die uns den Eindruck machten, hier werde ins Ganze gesehen wirklich unter jenen höheren Gesichtspunkten gelebt. Aber im Ganzen der Wirklichkeit spielt das alles doch wohl

nicht die Rolle, wie wir meinten. Es gehört gewiß auch mit dazu, und wir sähen die Menschheit nicht so, wie sie wirklich ist, wenn wir über dem gegenwärtigen erdrückenden Eindruck ihrer andersgearteten Wirklichkeit dies feine Glänzen und Leuchten übersehen wollten, das gerade auch jetzt darüber spielte. Die Tatsächlichkeit des Menschentums ist eben überaus bunt und mannigfaltig. Nur ist all dies Ideale lediglich eben auch vorhanden, ein bunter Zug mehr in der Buntheit des Wirklichen. Wir mögen uns dessen freuen, daß es doch auch da ist, und realer, als ein Stirner ihm zugestanden. Danach aber das Bild der Gesamtwirklichkeit unter uns Menschen zurechtzuschneiden und mehr darin zu erblicken als einfach auch ein Stück des Tatsächlichen, ist wirklichkeitsferne Träumerei, aus der wir jetzt unsanft zum rechten Anblick der reinen Tatsachenwirklichkeit auch des Menschentums geweckt worden sind.

Neben diesem Unsicherwerden des Kultur- und Fortschrittsglaubens, auf dem unser Weltgefühl mehr oder weniger entscheidend ruhte, erlebten wir eine ähnliche Erschütterung unseres Glaubens an die Geschichte als ein Reich waltender Vernunft. Auch das war von Bedeutung für die Sicherheit unseres Lebensgefühls, daß wir im Dasein wenn nicht einen waltenden Gotteswillen, so doch eine sinnvoll waltende Ordnung zu erkennen meinten. Zwar war uns die Welt der Natur darin um vieles undurchsichtiger und problematischer geworden als früheren naiveren Geschlechtern, die da überall Harmonie und deutlich erkennbare Zweckordnung zu finden meinten. Um so mehr hielten wir fest an einem solchen erkennbaren Sinnzusammenhang der geschichtlichen Ereignisse. Was sich uns im Naturgeschehen verbarg, davon meinten wir hier deutlichere Spuren zu haben. Auch hierfür brachte die Geschichtskatastrophe unserer Tage eine schwere Erschütterung, ähnlich wie einst die Naturkatastrophe von Lissabon dem älteren Glauben an einen waltenden Sinn des Naturweltgeschehens.

Der kulturelle Konkurrenzkampf, der im Weltkriege sein Ende fand, stand unter dem Zeichen des Sichemporringens eines an Bevölkerungszahl die anderen kulturell volleuropäischen überragenden Volkstums, das unter der politischen Ungunst seiner geographischen Lage ganz unverhältnismäßig spät in den kommerziellen und in-

dustriellen Wettstreit hatte mit eintreten können. Nicht durch irgendwelche unlauteren Mittel, sondern einfach durch straffe Organisation, bis zur Fieberhaftigkeit emsigen Fleiß und Kraft der Intelligenz, gestützt auf die Schätze des heimatlichen Bodens, gelang es ihm, in wenig Jahrzehnten in sehr spürbarer Weise neben die bisherigen Beherrscher des Weltmarkts zu treten. Dabei hielt sich der mit dem gewaltigen Aufschwung von Handel und Industrie Hand in Hand gehende „imperialistische" Ausdehnungsdrang der zu einem Weltvolk emporstrebenden jungen Kraft durchaus in den Schranken des Notwendigen; das im Unterschied von dem kapitalistischen Länderhunger seines westlichen Hauptgegners und dem allerdings durch seine kontinentale Einsackung bedingten kriegerischen Imperialismus seines östlichen Nachbarn. Gewiß lief bei dem raschen Aufstieg zum Weltvolk auch mancherlei politisches Ungeschick mit unter. Die tiefste und eigentliche Ursache der wachsenden Mißstimmung der andern lag aber doch in der drohenden Gefahr kultureller Ueberflügelung und in der Hinderung der eigenen Expansionsbedürfnisse.

Die Konkurrenzkampfkatastrophe dieses Weltkriegs bedeutet, daß jene andern, da sie sich unfähig sahen, mit dem aufstrebenden Konkurrenten weiter Schritt zu halten, ihn einfach mit vereinten Kräften zu Boden schlugen. Das ist Erledigung eines Konkurrenzkampfes in möglichst sinnloser Form der rohen Gewalt.

Die ganze Sinnlosigkeit solcher brutaler Erledigung der Sache empfinden wir aber doch erst, wenn wir uns in die Zusammenhänge der menschlichen Geisteskultur versetzen. Der tödliche Schlag, welcher den Konkurrenten auf dem Boden der materiellen Kultur aus dem Wege räumte, traf zugleich ein Volkstum, das bis daher — allem Gerede von seinem Barbarentum zum Trotz — in ganz besonderer und hervorragender Weise Träger geistiger Güter gewesen ist. Vielleicht wohl in diesen letztvergangenen Zeiten seines materiellen Aufstieges weniger als in anderen Zeiten seiner Geschichte; darum aber auch in diesen letzten Jahrzehnten zum mindesten nicht weniger sein bedeutsames Besonderes wirkend wie die andern. Die Rede vom Volke der Dichter und Denker ist nicht ebensolch leere Phrase wie die Rede heutzutage vom „Gewissen der Welt", das sich

im egoistischen Wollen der andern verkörpert haben soll. Man muß nur wirklich zuhause sein in der Geschichte des Dichtens und Denkens, dann weiß man auch, wo dem Lebensproblem wohl oft in tief vergrübelter Weise, doch aber am tiefsinnigsten nachgesonnen worden ist. Wie wird es in Zukunft werden mit diesem Beitrag des deutschen Volkes zum menschlichen Gesamtkulturwerk? Wenn es alle seine Kräfte wird anspannen müssen zur Leistung der ihm auferlegten materiellen Fron? Und wenn ihm noch auf Jahrzehnte die Unterernährung mit all ihren Folgen die geistige Spannkraft lähmen wird? Ist nicht zu fürchten, daß viel von tiefsten Anregungen, wie sie von einem beherrschenden Kulturzentrum aus auch bis daher noch ausgingen, künftighin ausgeschaltet sein werden, anstatt daß zur Bereicherung und Vertiefung des geistigen Gesamtbildes der Menschheit deutsche Kulturart neben anderer auch räumlich immer mehr zur Geltung kam? Ist eine drohende kulturelle Anglisierung und Amerikanisierung der Erde nicht für jeden kulturell feiner und tiefer Empfindenden ein Raub an reicheren und tieferen Möglichkeiten? Man stelle nur einmal im Geiste nebeneinander, wie während dieses Krieges hüben und drüben geredet worden ist, und es kann einem förmlich ein Grauen überkommen beim Gedanken an den Sieg dieser Majorität.

Sicher, noch tiefer als der Zusammenbruch des so stolz emporgewachsenen eigenen Volkstums mag uns diese Unfaßlichkeit des erlebten Geschehens quälen, in dem so gar keine Spur zu finden ist von einer wohlabwägenden Gerechtigkeit und sinnvollen Verteilung der Völkerlose und so gar keine Sorgfalt über dem Fortgang des geistigen Werkes der Menschheit zu walten scheint, sondern alles ist dem Zufall und dem blinden Widerspiel der Kräfte überlassen und richtet sich nach den Gesetzen der brutalen Gewalt. So war also auch das Vertrauen, das wir dem Gang der geschichtlichen Ereignisse meinten schenken zu können und das so wichtig war für unser gesichertes Lebensgefühl, nur eine schöne Illusion! In Wirklichkeit erwies sich uns der Geschichtsverlauf als genau ebenso fern von einem erkennbaren Walten sinnvoller Ordnung wie das blinde Ohngefähr des Naturlaufs. Auch da haben wir nur blinde und brutale Tatsachen.

Auch der bestimmtere Glaube an ein göttliches Walten in den geschichtlichen Ereignissen sieht sich weithin in dieselben Erschütterungen hineingezogen. Fragten sich schon mitten in den Entsetzlichkeiten dieses Krieges, einige mit beißendem Spott, andere tief innerlich erschüttert, wo denn wohl hier in all diesem gottlosen Schrecken etwas zu sehen sei von einer göttlichen Leitung und Lenkung der menschlichen Dinge — noch quälender wird diese Frage, sobald wir uns, wie vorhin eben, die ganze traurige Jämmerlichkeit von Ursache und Folgen dieser Geschichtskatastrophe vergegenwärtigen. Das furchtbare Geschehen des Krieges mochte ja wohl wenigstens noch etwas auslösen, von den Schauern des Unerforschlichen, vor welchen der Mensch klein wird wie vor dem Daherbräusen zerstörender Naturgewalten. Und ähnlich erschütternd wirkt wohl auch auf das Gemüt der Zusammenbruch irdischer Macht und Herrlichkeit, solange wir den Blick nur darauf richten. Sobald wir aber all diesen Geschehnissen auf den Grund sehen und entdecken dort den menschlichen Egoismus mit all seiner Jämmerlichkeit als treibende und sieghafte Kraft, dann steigt uns das innere Widerstreben auf, und der anbetende Schauer des Unerforschlichen vermag demgegenüber schwerlich aufzukommen. Es ist doch alles im Grunde allzu klein und erbärmlich dafür und allzudeutlich das Getriebe einer gottlosen Welt.

Man sagt uns wohl, der rechte Sinn erkenne in dem allen dennoch Gottes gerechtes Gericht. Was so furchtbar zusammenbrach, das verdiente es, zusammenzubrechen. Wirklich — vor dem andern, das den rücksichtslosesten Siegeregoismus betätigt? Daß wir bei uns selbst stehen bleiben sollen, mit denen Gott jetzt so deutlich rede, auch das ist ein leidiger Trost, wenn wir nun einmal auf das Ganze dieses Geschehens blicken. Es ist wirklich nicht so einfach, sich unter ein gerechtes Gottesgericht zu beugen und alles weitere zweifelnde Fragen zu lassen, wenn, was wir als solches Gericht für uns anerkennen sollen, zugleich, in all seinen Zusammenhängen erfaßt, gerade den Zweifel an einem wirklichen Gotteswalten in den Ereignissen in unsre Seele trägt. Das Problem liegt wirklich tiefer, als daß eine solche praktische Forderung ihm die wirkliche Lösung bringen könnte. Wir können es darum niemandem

übelnehmen, wenn er solche Forderung, ihm als das lösende Wort angeboten, mit einem ungeduldigen Achselzucken von sich weist: man solle doch nicht, woran man für seinen praktischen Hausgebrauch sein Genüge finde, andern als eine wirkliche Rätsellösung aufdringen. —

Um den Sinn alles Daseins hat es immer Fragen und Unsicherheiten gegeben. Darüber im ungewissen zu sein, wo er liege und wie wir ihn wohl sicher und recht zu fassen vermögen, schon das kann etwas Quälendes haben und mag wohl auch dem innerlichst damit Beschäftigten gelegentlich selbst den Schlaf der Nächte rauben. Hinter den inneren Erschütterungen, die wir uns im vorhergehenden lebendig zu machen versuchten, steht drohend eine viel elementarere Frage. Hier geht es nicht nur um eine zutreffende und gesicherte Erfassung des Daseinssinnes; es geht um diesen Sinn selber. Das eben will fraglich werden, ob so etwas wie ein „höheres Vorzeichen" oder ein Sinn des gegebenen Daseins überhaupt vorhanden sei. Oder ist nicht vielmehr alles eine bloße eben vorhandene Tatsächlichkeit?

Vor diese letzte und bedrückende Alternative der Weltanschauungsentscheidung stellt uns natürlich nicht erst das Erleben der letzten Jahre. Für einen jeden, der sich nicht einfach von dem Strom bestimmter Meinung treiben ließ, bestand das Problem immer schon. Denn es ist ja doch nicht so, daß jetzt plötzlich bisher nicht vorhandene Züge der Wirklichkeit, um die es sich doch bei aller Weltauffassung und bei allem Glauben handelt, neu hervortraten; es trat nur, was immer schon vorhanden war und darum immer schon das Nachdenken beschäftigen konnte, um einiges aufdringlicher in die Erscheinung. Daß wir auf die Auffassung der Wirklichkeit unter jenem höheren Vorzeichen verzichten und uns innerlich auf ein bloßes Ebenvorhandensein einer reinen Tatsächlichkeit des Daseins einrichten müßten, das ist darum auch immer schon keineswegs nur von seiten einer jenem Höheren abholden inneren Oberflächlichkeit behauptet worden [1]).

Sicher ist es innerlich bedrückend, sich zwingend vor diese Alter-

1) Vgl. z. B. aus neuerer Zeit Maurenbrecher, Das Leid, 1912.

native gestellt zu sehen: ob bloße Tatsachenwirklichkeit oder ob Daseinssinn, nicht nur als eine menschliche Hinzudichtung zum wirklichen Dasein wie vordem die mythologische Auffassung der Dinge, deren Hinschwinden Schiller in seinen Göttern Griechenlands beklagt, sondern als objektive Weltwirklichkeit. Aber wie bedrückend das ist, es hat doch auch sein Gutes. Jedes rücksichtslose Hervortreten eines Grundproblems stellt an uns ja doch die Forderung, an diesem Punkte energischer auf Klarheit zu dringen. Und das ist es, was wir auch hier werden zu versuchen haben.

Zu der vollen Klarheit, die wir an diesem Punkte gewinnen möchten, gehört aber zu allererst ein wirklich deutliches Bewußtsein dessen, daß es sich hier in der Tat um ein Entweder-Oder handelt. Es gibt nämlich Weltanschauungsunklarheit in beträchtlicher Menge, die, was sich als Entweder-Oder gegenseitig ausscheidet, dennoch zusammen zu haben meint. Da wird eine Weltanschauung der reinen Tatsächlichkeit vertreten, der nichts oder doch kaum etwas von dem zu mangeln scheint, was die ernstlich unter dem idealen Vorzeichen stehende Wirklichkeit Besonderes besitzt. Wieviel hat es doch Materialismus gegeben, der zugleich idealistisch war, also reine Tatsachenweltanschauung mit zugleich doch so etwas wie einem höheren Vorzeichen. Besonders der moderne Propaganda-Monismus wäre hier zu nennen mit seinem naiven Ineinander von reiner Tatsächlichkeit des Seins und idealistischem Glauben.

Wollen wir eine reine und klare Weltanschauung der bloßen Tatsächlichkeit kennenlernen, dann greifen wir am besten in Zeiten des menschlichen Denkens zurück, da sich die Gewöhnung an das höhere Vorzeichen des Daseins noch nicht so festgesetzt hatte. Ich meine die Weltanschauung des Epikureismus. Hier ist dieses Weltdasein ganz klar wirklich nichts mehr als nur vorhanden. Es waren eben Atome, selbstverständlich doch verschiedener Größe, darum verschieden schnell fallend, und daraus ergaben sich allerlei verschiedene Kombinationen, von denen manches sich wieder auflöste, Haltbares dagegen erhalten blieb. Diesem Dasein fehlt wirklich alles und jedes höhere Vorzeichen. Unter dem so eben Entstandenen befindet sich auch der Mensch mit seiner Intelligenz. Der muß sehen, wie er sich mit Hilfe dieser Intelligenz am besten durch diese Wirklichkeit

hindurchfindet. Wie es einer Weltanschauung der bloßen Tatsächlichkeit entspricht, ist die epikureische Ethik nicht mehr als praktische Lebensklugheit.

In anderer Weise eine Weltanschauung der bloßen Tatsächlichkeit ist die Schopenhauersche. Jedoch fehlt hier der Ton ruhiger Nüchternheit, wie er dort bestehen bleibt auch unter dem Zunehmen der Erkenntnis, daß man sich in dieser tatsächlichen Welt damit zufrieden geben müsse, einen Zustand möglichster Leidlosigkeit zu gewinnen. Schopenhauer zürnt dieser bloß tatsächlichen Wirklichkeit. Sie ist im Grunde schlimmer als bloß tatsächlich; sie ist blöde und dumm. Genau zugesehen erscheint sie aber so nur der bewußten Intelligenz, die, in ihr eben auch zustandegekommen, sich zum Richter über sie aufwirft. Der nüchterne Epikureer hätte sicher guten Grund, über solche Grillenhaftigkeit zu lächeln, die sich über diese nun einmal vorhandene Tatsächlichkeit ärgert, anstatt sie einfach hinzunehmen, sich ruhig mit ihr abzufinden und einen möglichst erträglichen modus vivendi darin zu finden. Ob nun ein blinder Trieb das alles hervorgebracht hat oder ob es sich ohne einen solchen Grundfaktor rein mechanisch aufbaute, das ist doch kein so großer Unterschied. In beiden Fällen ist es nun einmal, wie es ist, einfach vorhandene Tatsachenwelt. Kindisch, sich darüber aufzuregen. Klug allein, sich möglichst leidlos da hindurchzufinden. Die ganze Aufregung über das tatsächlich eben Vorhandene hätte doch nur dann einen Sinn, entweder, wenn wir bewußten Intelligenzen daraus, daß wir neben anderen eben auch zustande kamen, einen begründeten Anspruch ableiten könnten, daß nun diese ganze Wirklichkeit uns recht und auf unsere Wünsche zugeschnitten sein und in dieser Bedeutung Sinn für uns haben müsse; wie aber sollte inmitten einer bloßen Tatsächlichkeit solch ein Anspruch, wie er dem animalischen Lebensbewußtsein wohl kommen mag, mehr zu bedeuten haben als lediglich etwas da eben auch Vorhandenes? Oder hinter unserer Aufregung über das Wirkliche versteckt sich die Enttäuschung darüber, daß diese gegebene Tatsächlichkeit mit unsern menschlichen Idealen so gar nichts zu tun hat; anders ausgedrückt: wir vermissen an ihr das ideale Vorzeichen, d. h. aber: wir finden uns unklugerweise aus allerlei eigenartigen Gebilden unseres menschlichen Seelen-

lebens, die mit den vom Epikureismus beiseite gelegten waltenden Göttern auf eine Linie gehören, nicht zur reinen Tatsachenwirklichkeit zurück.

Sicher, den reineren Typ einer wirklichen bloßen Tatsachenweltanschauung haben wir an der von jeglichem menschlichen Subjektivismus und Idealismus noch unangekränkelten epikureischen Weltauffassung.

Gleichfalls auf den Boden der reinen Tatsächlichkeit sucht sich Maurenbrecher in seinem erwähnten Buche (Das Leid) zu stellen. Auch ihm aber gelingt es nicht, das Erbe des höheren Vorzeichens wirklich loszuwerden. Im Gegenteil, er bekennt sich zugleich auf das deutlichste zu allen Idealen des Menschentums. Und darin besteht nun für ihn das Bedrückende des Daseins, daß das Menschentum mit seinen Idealen, lediglich rein tatsächlich auch entstanden, so ganz verloren dasteht in einer Wirklichkeit, die als reine Tatsächlichkeit völlig gleichgültig ist, wie gegen alle ihre Erzeugnisse, so auch gegen dieses. In dieser Lage agiert er den tragischen Helden, dessen innere Größe darin besteht, daß er dem, was nun einmal in ihm lebt, innerlich treu bleibt gegen eine ganze Wirklichkeit, die es immer wieder gelegentlich einmal und am Ende vielleicht auch endgültig vernichtet, ebenso wahllos wie andere ihrer rein tatsächlichen Gebilde. Er berauscht sich auch ein wenig an diesem tragischen Heroismus eines inneren Sieges über die bloße Tatsächlichkeit in einem unerschütterten: Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae. Daß solcher Heroismus in einer wirklichen bloßen Tatsachenwirklichkeit in den Augen des wahrhaft Lebensklugen nicht mehr bedeuten kann als einen unklugen Eigensinn, das sieht er nicht, gebannt wie er ist in dem Umkreis jener Ideale. Sind nämlich all jene höheren Orientierungen wirklich nicht mehr als irgendwelche eben auch vorhandene Hervorbringungen — und mehr als das können sie auf dem Boden einer reinen Tatsächlichkeit nicht sein —, was liegt noch für ein innerer Rechtsgrund vor, der uns nötigte, uns zu tragischem Heldentum der inneren Bindung an diese Dinge auszuliefern? Die rechte durchschauende und konsequente Lebensklugheit wird sich vielmehr, wenn auch vielleicht mit

einem leisen Gefühle von Resignation, von diesen innerlichen Bindungen im Geiste des Epikureismus zu befreien versuchen.

Eine klare und konsequente Weltanschauung der reinen Tatsächlichkeit behauptet wohl nicht, daß jene ganze „höhere Welt", wie sie in der menschlichen Vorstellung lebt, ein „Sparren" sei. Auch sie ist ein Stück Tatsächlichkeit; wozu also das Scheltwort? Ist sie aber lediglich auch ein Stück bloßer Tatsächlichkeit, dann gehört sie eben mit zu den rein tatsächlichen Dingen, mit denen wir klug tun uns möglichst in aller Ruhe abzufinden. Die reine Tatsachenweltanschauung in ihrer klaren praktischen Konsequenz ist ebenfalls frei von allem inneren Haften daran; sie ist nüchtern, kühl und ideallos.

Und damit kommen wir noch einmal auf jene unklaren Mischgebilde zurück, von denen oben schon kurz die Rede war. Handelte es sich soeben um einen inkonsequenten, negativ wirkenden Einschlag von seiten eines noch nicht abgelegten Idealismus der Weltanschauung, so dort um einen positiv, d. h. im Sinne einer „Verklärung" der reinen Tatsächlichkeit wirkenden. Es wird dort so getan, als ob eine Weltanschauung der reinen Tatsächlichkeit in sich selber idealistisch sein und eine Welt, die wirklich bis zum tiefsten Grunde nicht mehr als bloße Tatsächlichkeit ist, zugleich doch jenes höhere Vorzeichen an sich tragen könne.

Die Sache scheint sehr einfach. Tatsächlich doch ist diese unsere Welt von der Beschaffenheit, daß aus dem Zusammenwirken ihrer einfach gegebenen Elemente das alles hervorgeht, was sich auf dem Boden des Menschentums Großes, Schönes und Erhebendes in ihr findet. Dazu aber bedarf es nicht des Waltens einer besonderen „höheren" Ordnung; das macht sich vielmehr alles von selbst als einfache tatsächliche Folge aus der rein tatsächlichen Beschaffenheit der Dinge. Natürlich auch ist das dann alles selber nicht mehr als ein Stück einfacher Tatsächlichkeit. Als solches aber ist es doch von derselben nicht wegzuleugnenden Wirklichkeit wie die ganze übrige Tatsachenwelt. Wohl ist es nicht etwas Höheres im Tatsächlichen, dafür aber dessen tatsächlich eigene schönste und glänzendste Ausgestaltung. Und wir sehen die Tatsächlichkeit eben nicht recht, wenn wir nicht das alles unmittelbar mit hinzusehen. Sehen wir die

Tatsächlichkeit aber so an mit voller Hineinbeziehung alles dessen in sie, was ihr ebenso zugehört wie dies oder jenes andere, dann ist sie doch unmittelbar als solche einfach gegebene Wirklichkeit rein tatsächlich eine große und erhebende Sache. Und das ist sie wirklich ganz unmittelbar selbst als diese einfache Tatsächlichkeit der sei es materialistischen, sei es — etwa im Sinne Häckels — monistischen Auffassung des Wirklichen. Warum sich aufregen über eine Welt, die lediglich Tatsache ist, wenn sie so Erhebendes und Tiefes rein tatsächlich hervorbrachte und mit umschließt wie selbstlose Hingabe an große Aufgaben oder das einfache Gebot der Pflicht, das unermüdliche Wahrheitsforschen und allen Reichtum des menschlichen Wissens und all die andern schönen und großen Dinge dessen, was wir als geistiges Leben bezeichnen? Warum nicht vielmehr sich in all dies uns Erhebende einfach mitten hineinstellen als in ein tatsächlich auch Gegebenes dieser unserer Wirklichkeit und so vertrauensvoll Fuß fassen auf ihrem Boden?

Und wenn es auf dem Boden dieser einfachen Tatsachenwirklichkeit ganz selbstverständlich daneben auch allerlei anderes gibt wie furchtbare Naturkatastrophen, abscheuliches und ekelhaftes Getier, Hunger und Hungertod, Durst und Verschmachten oder auch Vorgänge im Völkerleben, wie sie uns jetzt erschreckten, — darum ist jenes andere eben doch auch da. Ueberdem vermehrt alles eben Genannte den Reichtum des Wirklichen und vermag uns, von da aus angesehen, die Tatsächlichkeit mit der Furchtbarkeit und Mannigfaltigkeit ihrer Erzeugnisse nur noch gewaltiger und größer zu machen.

Wir behaupteten, eine solche Auffassung des Wirklichen sei eine Mischmaschweltanschauung. Und nun will es doch so scheinen, als sei dem gar nicht so. Wo war denn da ein unklares Durcheinander? Ist da nicht vielmehr alles auf das schönste aus einem Guß? Und läßt es sich auf dem Boden dieser Weltauffassung nicht ebensowohl geistig leben wie auf irgendeinem andern?

Und doch steht hinter allen diesen schönen Worten eine große Unklarheit; und das richtige Bild einer bloßen Tatsachenwirklichkeit ist ein anderes.

In einer Welt bloßer Tatsächlichkeit ist doch alles ganz in

gleicher Weise ein eben auch Vorhandenes. Das heißt aber: alles in ihr Vorhandene steht vollständig auf Einer Linie. Daß wir das eine höher einschätzen wie das andere, das gibt ihm in dieser Wirklichkeit selbst nicht eine höhere Bedeutung. Also ob Spülwurm, ob Mensch, ob Goethe oder irgendein Trottel, ob Pflichtgehorsam oder rücksichtslose Selbstsucht: eines ist genau so wie das andere eine eben auch vorhandene Hervorbringung dieses Tatsächlichen. Und daß wir das eine weit über das andere stellen, ist in einer solchen Wirklichkeit auch nicht mehr als eine eben auch vorhandene — fast möchten wir sagen: Kuriosität? In einer bloßen Tatsachenwirklichkeit kann es andere als rein subjektive Wertungen schlechterdings nicht geben.

Daß aber doch die Tatsächlichkeit selbst diese höheren Wertungen hervorgebracht habe, dieser Hinweis hilft uns um keinen Schritt weiter. Dieselbe Tatsächlichkeit brachte genau ebenso die entgegenstehenden niederen Wertungen hervor, die egoistischen durchaus in derselben Weise wie die geistigen. Daß die einen früher da waren, die anderen später dazu traten, das hilft uns, recht überlegt, auch nicht weiter. Ein rein tatsächliches Vorher und Nachher ist eben doch nicht mehr als bloß ein Früher und Später. Und daß jene höheren Wertungen aus dem Tatsächlichen selbst als eine Art abschließender Selbsterkenntnis hervorgegangen sein sollen: diese Vorstellung mutet einer bloßen Tatsächlichkeit reichlich viel zu. Eine bloße Tatsächlichkeit hat doch nicht so etwas wie Absichten; da wird eben nur allerlei. Ist es anders mit ihr bestellt, dann ist sie in versteckter Weise doch mehr, als man von ihr zu behaupten vorgibt.

Wer mit dem Charakter der Wirklichkeit als einer bloßen Tatsächlichkeit in voller Klarheit Ernst macht, für den kann alles geistige Leben unmöglich mehr sein als einfach eine auch vorhandene Episode des Seins. Das aber bedeutet die Auflösung alles realen Höherwertes der Kultur und damit zugleich aller geistigen Verbindlichkeit. Wer den bloßen Tatsächlichkeitscharakter des Geistigen erkannt hat, der steht diesem Stück der Wirklichkeit genau so gegenüber wie allem andern, was diese Wirklichkeit enthält: es ist eben auch vorhanden. So wird er es natürlich mit in Rechnung stellen, da er sich auf diese ganze Tatsächlichkeit, wie sie nun einmal ist, einzurichten hat. Auch

die inneren Verbindlichkeiten, die er selbst — gleichfalls lediglich tatsächlich — empfindet, wird er bei seinem Lebensexempel berücksichtigen. Seine praktische Einstellung diesen Dingen gegenüber wird aber dann konsequenterweise keine andere sein können, als diejenige der allein konsequenten Tatsachenweltanschauung, der epikureischen, mit ihrer bloßen, wohlabwägenden Lebensklugheit.

Wo man mit Ablehnung eines wirklichen höheren Vorzeichens des Daseins etwa gar für die befreiende Wirkung dieser Umwandlung der Weltanschauung eintritt, da übersieht man diese praktischen Konsequenzen. Und man übersieht sie darum, weil man allzusehr nur auf die betrachtende Auffassung des Wirklichen eingestellt ist. Solange man so rein anschauend vor der Wirklichkeit steht, mag es wohl angehen, daß man sich ihrer bunten Mannigfaltigkeit und mitten darin in besonderer Weise des ganzen Reichtums der geistigen Welt als einer unleugbar eben doch auch vorhandenen Erscheinung freut. Sobald es aber gilt, handelnd mit einzugreifen, für dasjenige, was man als erfreuende Erscheinung hinnahm, persönlich sich einzusetzen, im besondern auch für die innere Gestaltung des eignen Lebens Entscheidungen zu fällen, die mehr sein sollen als Entscheidungen der Klugheit, da erwachen die Probleme. Das alles ist auf diesem Boden einfach nicht möglich. Es ist ja nichts da, was einen mit dem Gewicht eines wirklichen Anspruchs bestimmen könnte. So wenig man hier andern mit wirklich begründeten Forderungen kommen kann, so wenig hat man für sich selber ernstlich etwas an der Hand, was einen über die Erwägungen einer bloßen Lebensklugheit hinausheben könnte. Daß etwas lediglich rein tatsächlich vorhanden ist, und sei es auch noch so erhebend und schön, das kann uns doch unmöglich zu mehr veranlassen als zu dem Gedanken, daß wir es eben auch klug berücksichtigen werden.

Das also hat es auf sich mit einer bloßen Tatsachenauffassung des Wirklichen, wenn wir sie von allem Beiwerk reinigen, das ihr in allerlei Formen, in denen sie sonst wohl vermeintlich vertreten wird, von anderswo anhaftet.

Alle begriffliche Klärung für sich allein führt uns aber noch nicht so nah an eine Sache heran, wie das möglich ist. Es ist mit aller Gesamtauffassung der Dinge ähnlich wie mit der Religion,

daß sie ganz in der Vorstellung bleiben kann. Wer sie aber nur so hat, der hat sie noch nicht wirklich und vermag darum auch nicht als ein wirklich Sehender darüber zu urteilen. Wir werden also zu erreichen versuchen müssen, daß uns eine bloße Tatsächlichkeit des Seins aus der bloßen Vorstellung zu wirklichem Erlebnis wird, aus dem bloßen Gedanken sich umsetzt in lebendige Intuition. Erst auf Grund intuitiven Erlebens haben wir die Sache wirklich. Eine klare Vergegenwärtigung der so ganz sauberen Tatsachenweltanschauung des Epikureismus wird uns dazu kaum verhelfen können. Er liegt uns zu fern und fremd, trägt allzusehr Züge zeitindividueller Vergangenheit an sich, als daß uns seine Welt zu wirklichem Erlebnis wiedererstehen könnte. Und was uns von vorgeblichen reinen Tatsachenweltanschauungen zeitlich näher und darum unmittelbarer nacherlebbar ist, das lebte in Wirklichkeit von erborgtem Schimmer. Vielleicht aber hatten wir selbst einmal den oder jenen Erlebnisaugenblick, der uns ganz unmittelbar vor eine Welt der bloßen Tatsächlichkeit stellte.

Wir hatten uns in lebhafter Aussprache mit brennenden Fragen des geistigen Lebens beschäftigt. Ganz so, als sei das Bereich dieser Fragen eine „höhere Welt". Unausgesprochen aber stand all die Zeit über im Untergrund des Bewußtseins das Problem, mit welchem wir es hier zu tun haben. Auf dem einsamen Heimweg durch die lichtarmen Straßen lenkte der tote Mond dort oben die Blicke zu sich empor. Und da stand sie plötzlich spürbar vor uns, diese Welt des lediglich Ebenvorhandenen, aus jenen unendlichen Fernen einer bloßen Tatsächlichkeit hineingreifend in unsere kleine Erdenwelt. Das steht nun so um uns her unabsehbare Zeiten und blickt gleichgültig herab, wie es schon all diese Zeitunendlichkeiten hindurch gleichgültig herabblickte, auf diese Straßen und Häuser mit ihren Menschen genau so wie auf die Wälder weit draußen mit ihrem allerlei Getier, auf Meereswogen und Sandwüsten, auf allen Greuel dieser Erde genau so wie auf jene einzelnen oder auch vielen, die in dem, was wir Kultur und geistiges Dasein nennen, leben oder zu leben versuchen, wie wir soeben gerade bei unserem gemeinsamen Fragen. Da war es, als ob dies kalte Licht dort oben alles mit hineinschlänge in diese allumfassende Welt der bloßen, eben-

vorhandenen Tatsächlichkeit. Wunderbar verwandelt war die Welt gegen vorhin, da wir um geltende Wahrheiten miteinander stritten und genau so verloren standen wir mit all diesen Regungen unseres Inneren mitten darin wie sonst irgendein Leben, das unter diesen selben Fernen bewußtlos schlief oder seinem Raube nachschlich.

Oder: rings um uns ist die völlige Einsamkeit des Strandes. Von gewaltigen Stürmen der Nacht liegt allerlei Getier in der brennenden Sonne verschmachtend auf den Sand gespült. Darüber der schrille Schrei der um den Fraß sich streitenden Strandvögel und in den Lüften der Ruf und das Hin- und Herwogen von Möven-schwärmen. Und das wird weiter so fortgehen, wie es schon Jahrhunderte um Jahrhunderte so fortgegangen ist, Jahrhunderte, wohl auch Jahrtausende. Jahrtausende alt auch das Zurücksickern der Wellen von dem sich immer weiter entblößenden Ufersand und ihr erneutes Heranschwellen, um sich weitere Jahrtausende — vielleicht — so zu wiederholen. Und rings um uns dehnt sich ins zeitlich Unmeßbare das nur Tatsächliche. — Fern am Horizont zieht ein Dampfer vorüber. Lebewesen darauf, die — sicher zum Teil wenigstens — sich mit denselben „höheren Dingen“ beschäftigen, wie jenes Buch vom Wahren und Guten, das neben mir im Dünengras liegt. War das nun wirklich wie ein Gruß aus einer „höheren“ Welt mitten hinein in dieses Jahrtausende alte Spiel des Ebenvorhandenen? Oder war es nur, wie es dort fern vorüberzog, selber nicht mehr als ein kurzer, vorübergehender Augenblick in der Zeitewigkeit des rein Tatsächlichen wie die Wogen und die Möven? Und wie dieser vorübergleitende Gruß aus der Menschenwelt so diese ganze Welt des Menschentums mit ihren Schiffen, Büchern, Hütten, Palästen, Idealen und ebenso der so häufigen Verleugnung dieser Ideale selber nur ein Auf und Ab in dieser bald sonnigen, bald stürmisch tobenden, vom Lebensschrei erfüllten und zugleich mit dem Leben spielenden, so namenlos lange schon eben vorhandenen Tatsächlichkeit.

Diese Wirklichkeit also ist es, die mit dem ernsthaften Fraglichwerden des höheren Vorzeichens des Daseins im Zusammenbruch unseres bisherigen Kultur- und Geschichtsglaubens bei uns anklopft.

Nun sind wir aber noch nicht so weit, uns wirklich einer reinen

Tatsachenweltanschauung ausgeliefert zu sehen. Gewiß ist verständlich, daß mit dem Zusammenbruch einer höheren Weltdeutung die Möglichkeit einer Welt ohne jegliches höhere Vorzeichen vor uns auftaucht. Es besteht aber doch auch die Möglichkeit, daß uns das Dasein nur darum so vollständig um alle höhere Bedeutung kam, weil wir mit unserem Kultur- und Geschichtsglauben an falscher Stelle über die bloße Tatsächlichkeit hinauszukommen suchten. Das werden wir erst zu untersuchen haben.

2. Die transzendent-dualistischen Sinndeutungen des Daseins.

Besinnen wir uns noch einmal, was das Charakteristische der höheren Auffassung des Daseins war, die uns gegenwärtig zusammenzubrechen droht. Es bestand darin, daß uns diese gegebene Wirklichkeit in einem ihrer gegebenen Tatbestände unmittelbar selber jenes „höhere Vorzeichen" trug. Unmittelbar in einem Stück ihrer selbst, in der gegebenen Kultur, wie sie uns erschien, und deren beständigem Fortschreiten, wuchs sie uns ins Uebertatsächliche; daran meinten wir das weltbedeutsame „Höhere", das den Gesamtanblick des Daseins so völlig umwandelte, in voller Faßbarkeit zu besitzen. Es war eine ganz unmittelbare Wirklichkeitsverklärung. Der verklärende „Sinn" des wirklichen war an und in ihm selber ganz unmittelbar mit Händen zu greifen. Das bedeutete unser Kulturglaube.

Und ähnlich war es mit unserem Glauben an die Geschichte. Auch dabei handelte es sich um einen empirisch greifbaren Sinn. Jenes höhere Walten war ganz eigentlich zu sehen. Es lag im Gang der Geschichte so etwas wie eine ersichtliche Vorsorge für die Wahrung und Mehrung der Kultur. So stand auch sie ganz unmittelbar selber unter einem „höheren Vorzeichen".

Demgegenüber war, was wir jetzt erlebt haben, eine Zerstörung schöner Illusionen durch eine ganz eigentliche Wirklichkeitsoffenbarung. Genau so, wie sich jene früheren durch die Erdbebenkatastrophe von Lissabon aus allzuleichtem Optimismus unmittelbarer Weltverklärung aufgeschreckt, vor die tatsächliche Wirklichkeit bestellt sahen, so zeigten sich jetzt unserem auch die Welt allzu unmit-

telbar verklärenden Optimismus die gegebene Kultur und die empirische Geschichte als das, was sie wirklich sind: die Kulturmenschheit in ihrem gegebenen Bestande als immer noch ungebändigte Natur und die Geschichte als Fortsetzung des rücksichtslosen Kampfes animalischer Selbstsucht gegen animalische Selbstsucht. So wenigstens der beherrschende Gesamtanblick. Das daneben ja auch vorhandene „Höhere" dagegen schrumpfte in diesem wahren Bilde der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit zu ganz erschreckender Machtlosigkeit zusammen. Und diese Erfahrung wirkt gerade darum so erschütternd, weil uns in ihr die unleugbar tatsächliche Wirklichkeit so rücksichtslos und unentrinnbar anpackt. Wer das wirklich durchlebt hat, für den sollte es mit der unmittelbaren Sinnverklärung des Daseins in der Geschichte und ihrer greifbaren Kultur für immer vorbei sein.

Ein Ausweg allerdings bleibt noch. Es bleibt die Möglichkeit, daß sich der erschütterte Gegenwartsglaube in einen ausgesprochenen Zukunftsglauben wandelt, der jenes höhere Vorzeichen des unmittelbaren Daseins von der zukünftigen Entwicklung der Kultur und des Geschichtsverlaufs erwartet. Dann wäre der Fehler unseres Kulturglaubens lediglich der gewesen, daß wir voreilig als schon erreicht nahmen, was auf langem Wege tatsächlich erst noch erreicht werden soll. Der Grundgedanke aber der Verbindung unmittelbar dieser Wirklichkeit mit einem höheren Vorzeichen bliebe gewahrt.

Es ist verständlich, daß man, aus einer Denkgewohnheit herausgeworfen, möglichst in der Nähe des alten Standpunktes wieder zur Ruhe zu kommen versucht. Und die so handeln, tun das gewiß nicht nur, um der niederdrückenden Weltanschauung der bloßen Tatsächlichkeit zu entgehen; ihre Stellungnahme hat tiefere Gründe. Sie sind überzeugt, wer wirklich den inneren Zusammenschluß mit jenen tiefsten Forderungen gefunden hat, die doch unleugbar im Menschentum sich regen, der müsse an ihre völlige Realisierung auf dem Boden des Menschentums glauben. Das verlange der so nachdrückliche Ernst dieser Forderungen, die auf wirkliche Realisierung dringen. Wunderbar nur, daß gerade dort, wo der volle Wirklichkeitsernst dieser Forderungen mit allergrößter Rücksichtslosigkeit

und zugleich Unbestechlichkeit vertreten oder die Welt des Idealen mit höchster Begeisterung erfaßt ward, die Auffassung des Wirklichen so ganz anders ausfiel! Da ging damit Hand in Hand anstatt eines unerschütterlichen Glaubens an einen solchen künftigen Uebergang eben dieses Daseins in eine volle Sinnhaftigkeit vielmehr eine unerbittlich in die Tiefe greifende Kritik an dieser gegebenen Wirklichkeit, die sich solchen Zukunftserwartungen gerade entgegenstellte. Wer für sich selber klar den homo bene moratus als dasjenige erfaßte, was gefordert ist, dem schärfte sich gerade der Blick für die in der eigenen Tatsächlichkeit gelegenen allerschwersten Widerstände und verlor sich der Gedanke an eine empirische Erreichbarkeit dieses Zieles. Und was so im Blick auf das Einzel-Ich, das gilt auch im Blick auf das Ganze des Daseins.

Sicher war doch Plato erfüllt von echter und tiefer Begeisterung für die Welt des Idealen. Je mehr aber seine Seele wirklich in diesem Höheren lebte, um so ferner rückte ihm das „höhere Vorzeichen" des Daseins von dieser unmittelbar gegebenen und ward zum unterscheidenden Merkmal gerade einer andern Welt. Und wollte man sagen — wiewohl nicht mit Recht bei diesem Manne ernsten praktischen Strebens —, Plato habe eben zu sehr lediglich in der vergleichenden Anschauung gelebt, dann haben wir einen andern, der ganz und gar Praktiker war und dem nichts ferner lag, als sich vornehm in das Gebiet idealer Konstruktionen zurückzuziehen, den rücksichtslosen und unerbittlichen Forderer Jesus, der den Gotteswillen doch gerade über diese Welt zu vertreten gewiß war. Gerade er aber war weit davon entfernt, die empirische gegebene Wirklichkeit des Menschentums, weder die von heute, noch irgendeine als einfache Fortentwicklung der heutigen zukünftig gegebene, unmittelbar selber unter dem höheren Vorzeichen zu sehen. Sondern vielmehr gerade auf ihn führt jene Betrachtung der Dinge zurück, welche zwischen dem αἰὼν οὗτος und dem αἰὼν μέλλων eine scharfe Grenze zieht. Diese Welt des empirisch Gegebenen steht nicht unter jenem höheren Zeichen und wird sich auch niemals zu solchem Zustand entwickeln. Vielmehr gerade erst, wenn sie durch einen göttlichen Allmachtsakt abgetan sein wird, werden wir „jene Welt" haben. Er hat nicht von einem

Himmel auf Erden geträumt, sondern erwartet, daß die himmlische Welt seines Gottes, den Erdencharakter dieser Welt aufhebend, zu uns herabkommen werde. Darin sah er die Dinge ja gewiß anders an als ein Plato, daß sein letzter Gedanke nicht das ewige Nebeneinander war einer Ideenwelt oder der Wirklichkeit unter dem „höheren Vorzeichen" und dieser empirischen Welt, die nicht selber jenes „höhere Vorzeichen" trug, sondern nur einen dauernd getrübten Abglanz jener ewigen Welt darstellte; dafür war ihm jene Welt als die Welt des göttlichen Willens viel zu bestimmt das, was restlos und unbedingt sein soll. Darin aber war auch er „Dualist" und also ein prinzipieller Gegner alles und jedes verklärenden, auch des auf die Zukunft gerichteten Diese-Welt-Glaubens, daß ihm die künftige Welt des wirklichen Sinnes „jene Welt" war, die allein durch ein göttliches Wunder auch in diesen Weltverhältnissen, deren Besonderes gerade aufhebend, Platz greifen konnte.

Man sagt wohl, das dualistische Zweiweltenschema sei für ihn lediglich die aus der Vergangenheit übererbte Gedankenform eines von der Wucht seines fordernden Sollens an sich ja doch unabtrennbaren positiven Zukunftglaubens gewesen. Es sei doch ganz klar, daß an Gottes Willen wirklich glauben nichts anderes bedeuten könne, als an seiner vollen Realisierung in dieser Welt und damit an deren unmittelbar eigener positiver Zukunft festhalten. Dabei übersieht man, daß der volle Ernst der Forderung mit ihrer rücksichtlosen Nüchternheit gerade zu einer immer einschneidenderen Beurteilung dieser Welt führt. Gerade weil Jesus rücksichtslos Ernst machte mit dem Gotteswillen, hat er im Blick auf diese Welt das Wort von der engen Pforte und dem schmalen Weg gesprochen, wohin nicht dieser Weltlauf mündet, sondern „nur wenige sind, die ihn finden". Mehr als aller gläubige Zukunftsenthusiasmus, der „dennoch" an eine künftige „diesseitige" Weltverklärung glaubt, ist im Sinne der in ihrer vollen Tiefe als **unbedingt** geltend erfaßten Forderung der Kantische Idealismus der beständigen Aufgabe.

Es will mir doch so scheinen, als sei das Hinüberschieben der Diesseitsvollendung aus der Gegenwartsgegebenheit in eine empirische Zukunftsgegebenheit so etwas wie ein Rückzug eines Diesseitsidealismus, der nicht umzulernen vermag, auf einen

äußersten Posten, von wo einen keine unmittelbare Erfahrung so brutal vertreiben kann. Ist dem aber so, dann sollte das Zusammenstimmen der Wirklichkeitsoffenbarung, unter deren Erschütterungen wir stehen, mit der Beurteilung dieser Welt auf dem Boden anderer Formen eines gerade sehr willensernsten Idealismus uns zum Anlaß werden, der uns dort entgegentretenden anderen Art eines Hinausdringens über die bloße Tatsächlichkeit des Seins aufs neue ernsthafter nachzudenken.

Der moderne Kultur- und Geschichtsglaube — auch in seiner Zukunftsform — hatte darin sein Besonderes, daß uns diese gegebene Wirklichkeit unmittelbar selber jenes höhere Vorzeichen trug. Hier dagegen ist es eine Ueberwelt, mit deren Vorhandensein das Gesamtdasein über die bloße Tatsächlichkeit hinauswächst. Es besteht also hier ein Gegensatz zwischen diesem Bereich des tatsächlich Ebenvorhandenen und einer höheren Welt des Sinnes. Das beides aber steht doch nicht beziehungslos nebeneinander, wie etwa im indischen Akosmismus, wo diese Welt des unmittelbar Gegebenen ganz nur unter einem negativen Vorzeichen steht. Es strahlt vielmehr etwas von dort hierher herüber, sei es nun — bei Plato — als ein beständiges doch immerhin Hineinwirken der Welt des Sinnes in die Welt der „Materie" — für Plato das Grundprinzip des nur Ebenauchvorhandenen; oder — im christlichen Glauben — so, daß diese empirische Welt, wenn auch nicht bestimmt, als solche unmittelbar selbst Sinn zu werden, doch zu diesem Höheren, um es zunächst einmal ganz allgemein auszudrücken, irgendwie im Verhältnis des Mittels zum Zweck steht.

Fester zusammengeklammert sind die beiden Gebiete im zweiten Fall. Hier haben wir zugleich eine klarere Ueberwindung des bloßen dualistischen Nebeneinander der „höheren" und der „niederen" Welt oder der Welt, die unmittelbar selbst das höhere Vorzeichen an sich hat, und der Welt des Tatsächlichen.

Wie sehr nämlich die platonische Idealwelt in die Welt der Materie hineinwirken und ihr einen Abglanz des Sinnvollen verleihen mag, so besteht doch zwischen ihrem Grundelement, der Materie, und jenem höheren und eigentlichen Sein keine urwesentliche Beziehung. Das Prinzip des nur Tatsächlichen ist ebenso „ewig" wie das bei sich selbst vollendete Reich des Idealen, es ist jenem

letztlich doch rein tatsächlich nebengeordnet. Unwillkürlich erhebt sich hier die Frage: Wer hat nun eigentlich das letzte Wort, das bloße Ebenvorhandensein oder jenes daneben auch als vorhanden angenommene „Höhere“?

Von naturphilosophischen Erwägungen aus kommt in neuerer Zeit zu einem ähnlichen Nebeneinander zweier Prinzipien, eines, dem das Dasein dasjenige verdankt, was an ihm von einem höheren Vorzeichen vorhanden ist, und eines, die runde Anwendung des höheren Vorzeichens auf die Wirklichkeit hindernden, Ehrenfels in seiner „Kosmogonie“. Sein Versuch des Entwurfs einer dualistischen Weltanschauung interessiert uns hier, weil die soeben aufgeworfene Frage sich hier klar im Sinne des Ebenvorhandenseins beantwortet. Die Sache läuft hier letztlich darauf hinaus, daß die Gesamtwirklichkeit mit diesen ihr zugrunde liegenden zwei Prinzipien eben da ist. Auch das höhere Prinzip steht also letztlich unter dem Zeichen der bloßen Tatsächlichkeit. Auch Hartmanns Monismus des Unbewußten mit seinem dualistischen Einschlag von Vernunft und Wille würde hierher gehören. Auch darüber läßt sich kaum mehr sagen, als daß im Unbewußten diese beiden Prinzipien eben vorhanden sind.

Umgekehrt liegen die Verhältnisse beim christlichen Theismus. Hier ist deutlich das Uebertatsächliche, die Gottheit als bewußtes geistiges Prinzip, das Primäre und in ihrer Uebertatsächlichkeit zugleich Uebergreifende. Das ist nicht der Fall, solange die Gottheit in ihrem grundlegenden Sein als bloße Potenz gedacht ist. Als bloße Potenz ist sie selber allemal lediglich eben vorhanden, genau so wie Ehrenfels' „Einheitsprinzip“. Auch dann hat das Uebertatsächliche nicht klar das letzte Wort, wenn für das Vorhandensein einer Welt neben ihm in einem Urgrund in Gott die letzte Ursache gesucht wird. Eine so zum Dasein gekommene Tatsächlichkeit neben Gott ist genau so als eben vorhanden hinzunehmen wie eine aus einer göttlichen bloßen Urpotenz emanierte. Eine vollständige und ganz zweifellose Ueberwindung der bloßen Tatsächlichkeit im Zusammenhang mit dem Ueberweltsgedanken umschließt lediglich der „Schöpfungsgedanke“. Hier steht das Gesamtdasein einschließlich dieser Welt auf übertatsächlicher Grundlage. Zugleich haben wir hier eine klare Einzeichnung der

empirisch gegebenen Wirklichkeit „dieser“ Welt, auf die sich das höhere Vorzeichen nicht unmittelbar will anwenden lassen, als Mittel zum Zweck und dienendes Glied in jene höheren Zusammenhänge des „Ewigen“, in besonders kühner und großartiger Spekulation z. B. bei dem christlichen Philosophen Origenes.

Wir stehen also hier vor einer ganzen Mannigfaltigkeit aus der Geschichte des menschlichen Denkens und Glaubens uns entgegentretender abgestufter Möglichkeiten einer transzendenten, anstatt unmittelbar empirischen Sinndeutung des Gesamtdaseins. Verschieden stark ausgeprägt ist die Hereinziehung auch dieser in sich selbst nicht unmittelbar sinnhaften Wirklichkeit in einen bedeutsamen Zusammenhang mit „jener“ Welt, die bei sich selbst unter diesem Vorzeichen steht. Ein weiterer Unterschied liegt darin, ob und wie weit der bloße Tatsachencharakter des Gesamtwirklichen im letzten Grunde wirklich überwunden ist.

Das alles aber steht zunächst lediglich vor uns als vorhandenes Glauben und Meinen. Es wird zu fragen sein, von wo aus und ob überhaupt sich uns ein Weg dahin eröffnet, ein solcher nämlich, den wir mit dem Bewußtsein guten Grundes gehen können; und wohin dieser Weg uns führen wird. Es könnte ja sehr wohl sein: nicht genau zu einer dieser überlieferten Meinungen. Jedenfalls aber stehen uns jetzt nur noch solche Versuche, in der Erfassung der Wirklichkeit über die bloße Tatsächlichkeit herauszukommen, zur Auswahl, die von dem vergeblichen Bemühen absehen, dieses unmittelbar gegebene Sein oder irgendeine auch einmal unmittelbar gegebene Fortsetzung desselben direkt selbst unter das höhere Vorzeichen zu stellen. Unser Weg wird uns darum, wenn überhaupt zu einer Ueberwindung der bloßen Tatsächlichkeit, irgendwie zu einem „ἐπέκεινα“ führen. Wenn aber dies, dann wird dasjenige, worin wir etwa das die Gesamtwirklichkeit über ein bloßes Gegebensein Hinausführende erblicken dürfen, jene unmittelbare Faßlichkeit für uns nicht besitzen können, die der Vorzug des uns nun zerbrochenen Kultur- und Geschichtsidealismus war. Denn unsere Lage ist dann doch die, daß wir uns in „diese“ Welt hineinverflochten finden und darum, was als ein wirklich „Jenseitiges“ irgendwie nicht unmittelbar auf ihrer Ebene liegt, nicht in derselben Weise unmittelbar einfach zum Greifen haben können wie ihre Zusammenhänge.

Ueber die Wechselwirkung des Rationalen und des Irrationalen in der religionsgeschichtlichen Arbeit.

Von
Studienrat Lic. Wilhelm Bruhn, Privatdozent in Kiel.

Gegenüber einer unvorsichtigen religionswissenschaftlichen Praxis, welche das Wesentlich- und Allgemeingültig-Religiöse aus den Tiefen des eigenen Gemütes allein erheben zu dürfen glaubt, sie es auch in Anlehnung an eine vermeintlich außerhalb gelegene Offenbarung oder, wie es auf philosophischer Seite mehr der Fall ist, an ein kontemplativ ertastetes Allgemeinbild des zur Zeit als Religion Geltenden, und welche letztlich in der bewundernden Freude an dem von Kant und Schleiermacher neu erschlossenen Geistleben des Ich ihren Grund hat, bezeichnen die Namen Troeltsch, James, Wobbermin den grundsätzlichen Sieg eines rein induktiven Verfahrens, welches die geschichtlich-psychologisch-religiös gegebene Gesamtwirklichkeit reden läßt, ohne ihr von vornherein das eigene Gepräge aufzudrücken. Indessen ist mit dem Durchbruch des neuen Prinzips und mit der bereits geleisteten Einzelarbeit das Ziel noch keineswegs erreicht. Nicht nur stofflich bleibt vielmehr noch das meiste zu tun, denn eine erschöpfende Phänomenologie des religiösen Erlebens — soweit eine solche überhaupt im Bereiche der Möglichkeit liegt — ist auch mit James noch nicht annähernd gegeben, sondern auch die Methode bleibt eine noch nicht geklärte. Das zeigt die Zersplitterung der Arbeit.

Theologe, Anthropologe, Psychologe und Historiker fassen das Tuch ein jeder am besonderen Zipfel und beanspruchen, daß ihr Zipfel der allein richtige sei. Es ist noch nicht der völlige Sieg des

induktiven Prinzips erreicht, der darin liegen würde, daß man sich die Methode allein aus dem Stoffe selber geben ließe. Vielmehr soll sich das Prinzip noch in die Herrschaft teilen mit den subjektiven Weltanschauungen und Theorien der Forscher, welche die Arbeit von vornherein in bestimmte Richtungen drängen. —

Für den Theologen wird leicht die Ueberzeugung von der überragenden Wahrheit der eigenen Religion aus dem berechtigten Motiv seiner religionsgeschichtlichen Arbeit zu dem stillschweigend vorweggenommenen Ergebnis derselben. Scheinbar reden ihm nur die Tatsachen; in Wahrheit ordnen sie sich ihm unbewußterweise bereits nach dem Zusammenhang, in dem sie derjenige sehen muß, der im Christentum von Anfang an die absolute Erfüllung der Menschheitsreligion erblickt. Doch sollte man sich über diesen Fehler nicht erhaben dünken auf der anderen Seite, wo man die Sachlichkeit vermeintlich gepachtet hat. Wenn die anthropologische Religionswissenschaft bei den Primitiven die Urreligion findet, aus der sich alles weitere ableiten lassen soll, so begeht sie den gleichen Fehler, nur in umgekehrter Richtung, denn auch sie stellt ihrer Arbeit im wesentlichen einen fertigen Religionsbegriff voraus, anstatt ihn erst aus derselben erheben zu wollen. Das Elementare gilt von vornherein als das Wesentliche in der Religion, weil die mitgebrachte positivistische Weltanschauung sich mit den irrationalen Ansprüchen der Religion überhaupt nicht verträgt und daher ein Interesse daran hat, diese als Kennzeichen einer unentwickelten Kultur nachzuweisen [1]). Zugleich erzeugt das psychophysische Grunddogma eine naturalistische Bindung der Methode: wie überall, so wird auch in der Religion das Wesen im Element gefunden; Entwicklung ist nur die quantitativ meßbare zunehmende Komplikation der Elemente. Da nun aber das Religiöse gerade als unableitbare und unmeßbare Qualität gegeben ist, so wird dies sensualistisch-rationale Verfahren notwendig an seinem irrationalen Kern vorbeigehen, also das Arbeitsziel, den empirischen Wirklichkeitsbestand zu erheben, verfehlen müssen. Eine Biegung der sachlichen Methode bedeutet schließlich auch die Vermischung der Wesenserhebung mit der Entstehungs- und Entwicklungsfrage. So gewiß Wundt, der

[1]) Hierzu Troeltsch: Psychologie und Erkenntnistheorie 1905, S. 6 ff.

Vater des genetischen Prinzips, überzeugt ist, mit diesem gerade der reinen Empirie zu dienen — macht er doch von dem Boden seiner vermeintlich sachlicheren Wissenschaftlichkeit aus nicht nur James, sondern auch Troeltsch und Wobbermin den Vorwurf des Pragmatismus [1] —, so gewiß ist er selbst es, der durch das genetische Dogma in die Sachlichkeit der feststellenden Wissenschaft ein ablenkendes Prinzip hineinbringt: die Wirklichkeit ist nun nicht mehr um ihrer selbst, sondern um der Entwicklung willen da, von deren Gnaden sie lebt. Es ist aber unlogisch, die Erhebung der reinen Tatsächlichkeit aus ihrer Entwicklungsgeschichte zu erwarten; vielmehr ist das Umgekehrte der Fall, daß von der religionspsychologischen Entwicklung sowohl einer Einzel- wie der Gesamtreligion erst dann die Rede sein kann, wenn das spezifisch Religiöse bereits festgestellt und abgegrenzt ist.

Gegenüber den genannten Umbiegungen des Sachlichkeitsprinzips durch zwischeneinfließende Werturteile, Weltanschauungen, Theorien hat eine in genauem Sinne empirische Bestandsaufnahme der religiösen Wirklichkeit keinen Nebenzweck zu verfolgen außer dem alleinigen Ziel: die gegebene Tatsächlichkeit selber reden zu lassen. Innerhalb dieser hat die eigene Religiosität im Prinzip nicht mehr zu bedeuten als die fremde, sei es auch die raumzeitlich entfernte; es ist alles gleichwertiges Material zur Erhebung der Einheit, die als das Wesentliche allen Einzelerscheinungen unterliegen muß. Eine andere Frage ist die praktische, von welchem Ansatzpunkte aus die Einheit am schnellsten und gewissesten zu erfassen ist. Hier wird die Erforschung des Gegebenen in der Reihenfolge vorgehen, wie sie die praktische Erreichbarkeit seiner rationalen Spuren an die Hand gibt, indem sie nämlich zunächst in der Gegenwart verweilt, also beim eigenen Ich und dort, wo die letzteren noch am frischesten und am leichtesten auffindbar sind, um von da aus sich weiter und weiter in die raumzeitliche Ferne zu verlieren, wo die Spuren immer seltener und immer schwerer enträtselbar werden. Von diesen Zweckmäßigkeitsgründen abgesehen kann eine induktive Religionswissenschaft keinerlei Theorie kennen außer demjenigen Verfahren, welches den geraden Weg ins Herz des Tat-

1) Wobbermin-James, Die rel. Erfahrung usw., 2. Aufl., 1914, Vorrede.

sächlichen, nämlich aus der rationalen Erscheinung in das Erlebnis selbst, bedeutet.

Hier freilich beginnt eben die Schwierigkeit. Wie kommen wir an das Herz heran, wo doch nur der rationale Pulsschlag gegeben ist? Dieser Frage geht aber wieder die andere voraus: Welches Merkmal verrät uns den letzteren, sagt uns, wo mit Sicherheit des Erfolges auf Religion zu schürfen sei und wo nicht? Wie kann eine Sammlung und Sichtung der religiösen Bewußtseinsinhalte möglich sein, wenn ein Maßstab zur Bestimmung dessen, was als zur Religion gehörig in diese Sammlung und Sichtung einzubeziehen ist, fehlt? Denn ein solcher Maßstab ist ja eben erst das Endziel der gesamten Arbeit.

Es ist klar, daß trotz dieses Endzieles ein Maßstab in irgend einem Sinne schon vor der Untersuchung gegeben sein muß. Die Erscheinungen selber geben einen solchen vorläufigen Maßstab aber nicht an die Hand. Nicht alles, was Religion genannt wird, erweist sich bei genauerem Zusehen tatsächlich als zu ihr gehörig, und umgekehrt stellt die Wissenschaft bei vielen Dingen einen solchen Zusammenhang mit dem Religiösen fest, die ihn nach allgemeinem Urteil zunächst nicht vermuten ließen. Also ist nicht abzuweisen, daß auch die strengste Sachlichkeit des induktiven Verfahrens nicht ohne die Voraussetzung eines gewissen Vorwissens um das Wesen der Religion auskommen kann, durch das sie in den Stand gesetzt wird, aus der ohnehin unübersehbaren Stoffmasse das religiös Belanglose von vornherein auszuscheiden, das aber, was von Belang sein könnte, festzustellen, nach Beziehungen zu dem Vorgewußten zu ordnen und dann im einzelnen daraufhin zu untersuchen, wieweit sich eine Näherbestimmung jenes orientierenden Grundbegriffes daraus erheben lasse. Es hört dies auf, ein Widerspruch zu sein, wenn man sich mitgebrachte und zu erzielende Wesensbestimmung nicht als identisch und sich wiederholend oder bestätigend vorstellt, sondern als Skizze und Nachzeichnung. Wie im täglichen Leben der Umgang mit dem anderen Ich das erstemal nur einen unbestimmten Grundeindruck hinterläßt, den erst der nähere Verkehr richtigstellen kann, der aber doch eben die unentbehrliche Stufe der Vermittlung für die Möglichkeit eines persönlichen Verhältnisses

bedeutet, so kann das Studium fremder Religiosität nicht anders zum Ziele führen als so, daß es mit einem Schibboleth einsetzt, an dem sich die Geister in solche religiöser und nichtreligiöser Natur scheiden. Das Ziel muß als Prinzip schon gegeben sein, soll es sich anders mit Sicherheit aus der Erscheinung herausschälen lassen. In diesem Falle wäre Voraussetzungslosigkeit nicht Wissenschaft, sondern Verhinderung der Wissenschaft.

Ist man sich nun darüber auch im wesentlichen einig, so gehen die Meinungen sehr auseinander, sobald die Art der Voraussetzung in Frage kommt. Die Schwierigkeit liegt darin, daß diese Art für Historiker und Psychologen sich anders ansieht als für den Theologen, daß damit aber auch das Ergebnis in anderem Sinne vorbestimmt ist. Eben darum genügen auch so wertvolle Arbeiten wie das Jamessche Buch dem religiösen Beurteiler nicht schlechtweg, während andererseits Wundt meinen kann, bei Troeltsch oder Wobbermin einen theologischen Pragmatismus feststellen zu müssen. Hüben wie drüben beansprucht man, nur mit den wissenschaftlich notwendigen Voraussetzungen an die religionspsychologische Arbeit herangetreten zu sein; aber diese Voraussetzungen sind auf der Seite der naturwissenschaftlich bestimmten empirischen Psychologie solche rationaler Natur, während der Theologe, an der Art des zu erforschenden Objekts orientiert, das irrationale Wesen des letzteren schon in die Vorbedingungen einer Arbeit hineinlegen zu müssen glaubt, welche auf das Erfassen eines solchen Objekts abzielt. Es ist aber von vornherein wahrscheinlich, daß der Theologe in diesem Falle recht hat: gibt schon die erste Nachfrage beim religiösen Einzelerleben die übereinstimmende Auskunft, daß Religion ein Irrationales sei, so ist nicht zu erwarten, daß man ihr mit der Beschränkung auf eine nur rationale Arbeitsweise werde beikommen können. Eine solche liegt aber vor, wenn die historisch-psychologische Religionsforschung mit einem konstruierten Allgemeinbegriff von der Religion an den Stoff herangeht, sofern sie nicht sogar eine fertige Definition derselben an die Spitze stellt und dadurch das Endziel der Arbeit vorwegnimmt. Ein solcher vorwissenschaftlicher Begriff, durch eine Art rationaler Intuition aus den herrschenden Zeitanschauungen ertastet, ist von vornherein nicht

imstande, den Forschenden durch das Chaos der Erscheinungen zu führen und auch nur mit einiger Sicherheit bestimmen zu lassen: hier liegt wertloses Geröll, hier Edelmetall, auf das ich schürfen muß. Denn der Begriff ist dem Erlebnis heterogen; er führt an die Erscheinungen heran, die nach seinem zur Schablone gemachten Vermuten Religion bergen könnten, aber er versagt naturgemäß, wenn es nun gilt, die rationale Hülle zu durchdringen und an den Kern selbst zu gelangen. Wenn es dem Forscher trotzdem gelingt, neben Wertlosem auch solches Gut zutage zu fördern, in dem das fromme Erleben Geist von seinem Geist erkennt, so ist ihm dies nicht durch jenen Begriff gelungen, sondern trotz seiner, durch den Zuschuß von religiösem Eigenleben, den er aller ratio zum Trotz mit hat einfließen lassen.

Das trifft zu für den Amerikaner James. Seine rational-psychologische Schablone ist die vorläufige Fassung der Religion als einer im allgemeinsten Sinne persönlichen Beziehung zu irgend etwas Göttlichem [1]. Kein Zweifel, daß die empirische Beobachtung den Erscheinungen ablauschen kann, ob sie eine persönliche Beziehung zu einem irgendwie Göttlichen andeuten oder nicht. Auch ist kaum zu befürchten, daß etwas außerhalb der Betrachtung bleiben könnte, was in Wahrheit religiösen Gehalt hat, zumal James vorsichtigerweise das Göttliche „im weitesten Sinne" faßt, „so daß alles unter ihn fällt, was irgendwie göttlicher Art ist, mag es eine konkrete Gottheit sein oder nicht" [2]. Ein anderes ist es, ob umgekehrt auch alles, was in diesen Kreis hineinfällt, in der Tat für die zu erarbeitende Wesensbestimmung des religiösen Erlebens in Betracht kommt. Von vornherein ist dies nicht wahrscheinlich, da schon der erste Fromme, den wir nach unserm unmittelbaren Eindruck als solchen anerkennen müssen, uns sagen wird, daß unter den Beziehungen seiner Mitmenschen zum Göttlichen nicht wenige sind, die mit seinem religiösen Erleben nichts gemein haben. Wenn nun auch das fromme Empfinden des einzelnen nicht in der Lage ist, aus seiner Subjektivität allein eine erschöpfende Bestimmung des Gesamtreligiösen zu geben, so hat es doch als ein Teil dieser

1) A. a. O. Kap. 11, S. 20 ff.
2) A. a. O. S. 26 ff.

Gesamtheit das Recht, das, was es als dem Wesen des Selbsterlebten zuwiderlaufend verspürt, im Namen der auch von ihm vertretenen Gesamtreligiosität abzulehnen. Ein vorausgeschickter Allgemeinbegriff wie der bei James wird daher nicht geeignet sein, das Wesensfremde von dem zu untersuchenden Religiösen fernzuhalten; er zieht den Kreis notwendig zu weit, weil er, nach der rationalen Natur dieses Begriffes, fürchten muß, ihn zu eng zu ziehen.

Daß dieser rationale Ansatz im weiteren notwendig ein Vorbeitasten an dem eigentlichen Kern des Religiösen bedingen muß, bestätigt sich schon an dem Prinzip der Stoffeinteilung bei James. Wohl bleibt es ihm durchaus bewußt, daß er das Spezifisch-Religiöse aus der Gegebenheit der Erscheinung herauslösen will, wie denn gerade er die gefühlsmäßig-mystische Seite des religiösen Bewußtseinsinhalts bevorzugt und in der Verbindung dieses Urelements mit der gestaltenden ratio zum religiösen Gedanken und Handeln eine sekundäre Aufgabe sieht, die außerhalb seines Vornehmens fällt; aber beherrschender als das eigene Erleben, welchem die Religion als ein Irrationales gegeben ist, bleibt für den Psychologen das wissenschaftliche Schema, und so spannt er über die lebendige Wirklichkeit gewaltsam den der empirischen Psychologie entnommenen Rahmen einer Scheidung der Subjekte persönlicher Beziehung zum Göttlichen in Leichtblütige und Schwerblütige [1]). Es liegt nun auf der Hand, daß die Temperamente nur formale Bewußtseinsbestimmtheiten sind, welche sich jedem Bewußtseinsinhalt verbinden können, so daß eine notwendige Beziehung zwischen ihnen und dem religiösen Erleben nicht besteht, die Sonderung des letzteren nach ihrer Verschiedenheit also ein künstliches Einteilungsprinzip darstellt. Ein Forscher, der mit einer nicht so sehr an den herkömmlichen Begriffen der empirischen Psychologie, wie an der vorgefühlten Art des zu untersuchenden Religiösen selbst bestimmten Ausrüstung an den Stoff heranginge, würde statt dessen die Irrationalität des Erlebens selbst, ob

1) Troeltsch a. a. O. S. 16 nimmt keinen Anstoß hieran, weil er selbst ebensosehr rational wie irrational bestimmt ist, wie er denn auch in dem Hervortreten des Mystischen bei James einen Fehler erblickt.

sie schon erst noch eine näher zu bestimmende bleibt, zum Prinzip der Stoffscheidung machen, indem er die Erscheinungen zu gruppieren suchte nach einem quantitativ wie qualitativ von jenem Vorerlebten aus bestimmten Maßstab, nämlich nach den Graden der Energie, in welchen das vorempfundene, aber noch zu definierende Religiöse sein Wesen in den Erscheinungen ans Licht treibt, und nach der Verschiedenheit der Erscheinungsformen, welche offenbar auf jenes Erleben zurückzuführen sind. Das erstere Moment ergäbe die Kette: Indifferenz, Durchschnitts- und gesteigertes Erleben des Religiösen, das andere etwa die Unterscheidung von intellektueller, ästhetischer, ethischer und mystischer Religiosität. Näher kommt James schon an den irrationalen Kern des zu Bestimmenden heran, wenn er von F. W. Newman[1]) die Unterscheidung von Einmalgeborenen und Zweimalgeborenen übernimmt, um sich doch wieder zugleich durch die Ueberwertung des Besonderen, zum Teil Pathologischen, das in dem Sondererlebnis der Wiedergeburt gegeben ist, von ihm zu entfernen. Im übrigen kann dieser Fehler des Amerikanismus vermieden sein und doch die rationale Schablone bestimmend bleiben: auch Siebecks Scheidung in Weltflüchtige und Weltfreudige[2]), obwohl sie ohne weiteres das Nüchtern-Gesunde deutscher Art zum Ausdruck bringt, ist doch weniger am Erlebnis selbst orientiert als an einem an dasselbe herangebrachten Begriff; denn die Stellung zur Welt ist genau genommen nicht ein dem Gott-Erleben Immanentes, sondern erst eine Folge daraus; die weitere Registrierung unter Denken, Fühlen und Wollen ist psychologische Schablone.

Wie nun der rationale Vorbegriff die Einteilung bestimmt, so drittens und vor allem die Stoffauswahl. Wenn James sich auch bewußt von der pathologisierenden Religionsauffassung der französischen Mediziner-Psychologen fernhält, bevorzugt er doch das Besondere innerhalb des religiösen Erlebens stark vor dem Normal-Durchschnittlichen, wie der große Raum beweist, den die Erörterung der Bekehrung und der unterbewußten Seelenvorgänge bei ihm einnimmt, und setzt sich von vornherein

1) A. a. O. S. 65.

2) H. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie, 1893, S. 311 ff.

vor, „von den ausgesprochensten Formen" bis zum Extremen und Ueberspannten auszugehen, „von denen man später immer noch Abzüge machen" könne. Dies Verfahren von den Spitzen her abwärts bringt in die schlechthin gehorsame Entfaltung des vorliegenden Lebens, wie sie die Aufgabe einer nur empirischen Wissenschaft sein sollte, das vorgefaßte Urteil hinein, daß das Wesentliche an seinen auffallendsten Spuren kenntlich sei, ein Urteil, das nicht nur die Unparteilichkeit der wissenschaftlichen Methode durch Vorwegnahme eines möglichen Endresultats gefährdet, sondern auch der Wirklichkeit des religiösen Erlebens nicht entspricht, welches ich unter den unscheinbarsten Formen nachweislich genau so wesensecht erfahren kann wie in seinen auffallenden Erscheinungen. Die Entstehungsursache solcher apriorischen Biegung der Untersuchung liegt wieder in der einseitig rationalen Ausrüstung des Bearbeiters, welcher das Gegebene nicht hinnahm, wie es sich ihm bot, sondern da suchte, wo es ihm um seines Ausgangs einerseits von der Experimentalpsychologie, andererseits von der Sondererscheinung amerikanisch-methodistischer Frömmigkeit willen am interessantesten erschien, und welcher nun das Verfahren der Begriffsbestimmung, durch Ausscheiden der besonderen Merkmale das Gemeinsame zu gewinnen, aus der reinen Logik auf das irrationale Leben selber übertrug. Schließlich bedeutet die starke Berücksichtigung sogar der Ueberspanntheiten, des Visionären und der Halluzinationen nicht mehr nur ein Abbiegen vom rein Gegebenen, sondern seine Verfälschung; denn religiöses Leben braucht noch keineswegs endgültig umrissen und beschrieben zu sein, um sich doch schon als völlig andersartig solchen Erscheinungen zu wissen, die das Erzeugnis überreizter Nerven, Sinne und Phantasie, also rationaler Grenzsphären im Menschen, aber nicht seines gesamtpersönlichen Erlebens darstellen, von welchem höchstens ein zufälliger Anlaß in jenes Gebiet hinübergelangt.

Es ergibt sich, daß die Voraussetzung einer empirischen Religionspsychologie nicht ohne Schaden einseitig rational bestimmt wird, oder sie muß vorbeigreifen, weil die ratio das Irrationale nicht mit Sicherheit zu treffen vermag. Der vorwissenschaftliche Begriff wird entweder so weit gefaßt sein, daß er durch seine all-

umfassende Art bedeutungslos wird, oder zu eng, um das gegebene Leben in sich zu fassen. Er tut ihm aber von vornherein Gewalt an, wenn er sich von irgendwelcher Einzelerscheinung her, sei es eine Einzelwissenschaft wie Psychologie, Medizin, Theologie oder eine Weltanschauung oder sonst ein besonderer Ausschnitt aus der gegebenen Empirie des Lebens, von vornherein färben läßt. Soll der orientierende Allgemeinbegriff hinreichend sein, irrationales Erleben festzustellen, so muß er das irrationale Moment bereits in sich enthalten. Die „Beziehung zum irgendwie Göttlichen", der man nachgehen will, muß als eine solche der gesamten, irrationalen Wesenheit des Menschen, als eine persönliche im tiefsten Sinne des Wortes genommen werden; denn wenn auch die erschöpfende Beschreibung des spezifisch Religiösen erst das Ziel der Arbeit sein kann, so bezeugt doch das eigene fromme Bewußtsein, welches ja auch mit zu der zu erforschenden Gesamtreligiosität gehört, und das ohne weiteres glaubhaft Zugängliche des nahestehenden, daß an dieser spezifischen Art des Religiösen jedenfalls der Erlebnischarakter ein unausscheidbares Wirklichkeitsmerkmal darstellt. Mit anderen Worten: die Zuständigkeit zur Arbeit der Religionspsychologie beruht überhaupt nicht auf einem vorwissenschaftlichen Allgemeinbegriff, sondern auf der Tatsächlichkeit eigenen religiösen Erlebens, die dann freilich gewisse intellektuale Umrisse des Suchenden sich von selber ziehen mag. Genau genommen ist aber auch das Erlebnis an sich noch nicht das, was die erforderliche Ausrüstung des Forschers ausmacht, sondern der aus dem zur Zuständlichkeit gewordenen Erleben freilich mit Naturnotwendigkeit erwachsende religiöse Instinkt. Der Begriff mag an den rationalen Spuren das Erleben vermuten; aus ihnen heraushorchen kann es nur das eigene Erleben, welches auf die Suche nach seinesgleichen geht. So gut wie Gundolf [1]) mit Recht den größten Irrtum des Literarhistorikers in der Meinung erblickt, daß man mit einer begrifflichen Ordnung oder Deutung den lebendigen Goethe einfangen oder einreihen könne, und die einzige Brücke zwischen uns und dem Genius in der irrationalen Wesensverbin-

1) Goethe 1916, S. 7.

dung ehrfürchtiger Liebe erblickt, so wenig läßt sich auch die lebendige Religion durch irgendein rationales Schema fassen, so ganz ist sie nur der ehrfürchtigen Liebe eines suchend gewordenen Eigenlebens zugänglich. Dies braucht für seinen Zweck noch keineswegs definiert, sondern nur da zu sein, als eine Gefühlssphäre, eine seelische Lebensform. Dann entsteht aus ihm heraus organisch und spontan ein Beurteilungsvermögen, bei dem das rational-begriffliche Moment die geringste Rolle spielt, dessen Art vielmehr eine praktische ist: der Instinkt. Indem die ratio des Forschenden die Erscheinung absucht, trägt er zugleich jenen als seine Lampe an die letztere heran und vermag nun durch ihren Schein festzustellen, wo sie sich als Hülle religiösen Erlebens verrät. So wird das Subjektivste zur notwendigen Voraussetzung der objektiven Wissenschaft; nicht in ihm liegt das Unwissenschaftliche, sondern gerade das Umgekehrte ist der Fall: daß zwischen dem beiderseitigen Erleben hüben wie drüben das Rationale als die notwendig vermittelnde Scheidewand stehen bleibt, so daß der Funke erst durch das fremde Medium hindurch seinen Pol erreichen kann; dies ist das Moment, welches zugleich die Zuverlässigkeit der Forschung mindert. Der Instinkt des religiösen Eigenlebens biegt nicht die Wissenschaft um, sondern macht sie erst möglich. Es ist daher nur derjenige als ein Berufener auf dem Arbeitsgebiet der Religionspsychologie anzuerkennen, der außer dem rationalen Rüstzeug seiner historisch-psychologischen Fachbildung die Grundvoraussetzung eines dem aufzuspürenden religiösen Leben wesensverwandten Eigenlebens mitbringt und zwar so, daß er sich die freudige Bejahung dieses Eigenlebens als der gegebenen Arbeitsrichtung durch keinerlei rationale Nebenmomente mindern läßt. Da man nun beides vereint im ganzen eher bei dem theologischen Bearbeiter antreffen wird als bei dem Vertreter der empirischen Psychologie, so werden wir ein Recht haben, die Religionspsychologie in erster Linie, wenn auch gewiß nicht ausschließlich, für die Theologie zu beanspruchen und eine theologische Aufnahme und Erfüllung der Jamesschen Arbeit von der Zukunft zu erhoffen.

Nun ist aber das induktive Verfahren noch nicht gesichert dadurch, daß eine ausreichende Voraussetzung für die Sammlung

von Rohmaterial gewonnen ist. Es bleibt vielmehr die Hauptfrage: wie nun aus dem Rohmaterial der Gehalt religiösen Erlebens und zwar letztlich als begrifflich gefaßte Einheit zu erheben sei. Es liegt auf der Hand, daß das irrationale Element der Voraussetzung hier noch verstärkte Bedeutung gewinnen muß: aus der Fühlung muß Berührung, aus der Voraussetzung Methode werden, soll es anders möglich sein, von der Hülle der Erscheinung zum Kern des Wesenhaften vorzudringen. Auf der anderen Seite ist nicht minder die systematische Erforschung der Erscheinung für sich erforderlich, weil die Brücke ins Wesenhafte dem erst sich zeigt, der das Gebiet des Empirisch-Rationalen bis an seine Grenze abgeschritten hat. So handelt es sich darum, einen Gegenstand teils rationaler, teils irrationaler Natur gleichzeitig mit den beiden seiner Doppelart entsprechenden Geistesfunktionen des rationalen und des irrationalen Erkennens nahezukommen. Es ergibt sich eine rational-irrationale Doppelmethode als das notwendige Sonderverfahren der religionspsychologischen Forschung. Eine Analyse des religionswissenschaftlichen Arbeitsprozesses macht den Punkt deutlich, an dem die Zureichendheit des Logos aufhört und die des Methode gewordenen religiösen Instinktes einsetzen muß.

Sowie der Forscher die grundlegende Aufgabe erfüllt hat: mit der Sonde seines religiösen Suchens und seiner psychologisch-wissenschaftlichen Schulung an die Fülle der Erscheinungen heranzutreten und sie nach Zusammenhängen mit dem Grunderlebnis, die er mehr erfühlt als erkennt, zu ordnen, schließt sich an die synthetische Erstarbeit die zweite Aufgabe an: durch Analyse der gegebenen Einzelerscheinung das ihr zugrunde liegende religiöse Erleben in seiner Eigentümlichkeit zu erheben. Geht er an diese Arbeit mit den Mitteln allein der logisch-psychologischen Wissenschaften heran, so wird er bald spüren, daß er nicht weit kommt, nämlich nicht in das Erlebnis hinein, sondern nur an dasselbe heran. Das gilt schon für die nächstliegende Gruppe: das eigene Erleben, soweit es nämlich ein nicht mehr gegenwärtiges und also in unmittelbarer Selbstbesinnung zu fassendes, sondern ein vergangenes und also künstlich zu erneuerndes geworden ist. Denn eine unmittelbare Besinnung auf früher Erlebtes gibt es nicht, sondern

nur eine durch irgendwelche Rationalisierung des letzteren vermittelte, sei es daß die ratio es durch die Erinnerung festhält und n ihr wiederaufzubauen sucht, sei es daß sie es seinerzeit in Wort oder Schrift oder sonstwie verobjektivierte und dem Ich für den Fall späteren Bedürfens nach einem Wiederaufleben jenes seelischen Vorgangs zur Verfügung stellte. Aber dann beschränkt sich die rationale Mitwirkung eben auch darauf, dem Ich die rationalen Spuren vorzuweisen, welche sein Erleben die früheren Male hinterieß, damit es aus eigener Kraft aus diesen Spuren jenes Erleben neu erzeuge. Es kommt ihr also keine weitere Bedeutung zu als die einer Hilfsfunktion für das Erleben selber. Aus sich allein vermag sie nur ein Doppeltes: das Erlebnis im meinenden Ausdruck begrifflich zu einer seinem Wesen möglichst nahekommenden Verkörperung zu gestalten und dann diese Verkörperung dauernd dem Ich als eine Möglichkeit zur Erneuerung des Erlebnisses zur Verfügung zu halten, wobei aber in keiner Weise der mit der Intention auf das Irrationale geprägte symbolische Ausdruck ein Nacherleben aus sich hervorbringt oder mit Notwendigkeit das Ich zu solchem Nacherleben bestimmt, sondern immer nur zum Anlaß für die irrationale Funktion werden kann, das einmal Erlebte noch einmal ins Leben zu rufen. Denn es kommt nun weiterhin darauf an, daß das suchende Subjekt imstande sei, aus dem so gleich einem Fremden vor sein Bewußtsein hingestellten Eigenen den religiösen Gehalt von damals herauszuheben. Dazu wird es aber erst durch eine irrationale Beziehung in den Stand gesetzt, nämlich offenbar durch eine Kraft der Persönlichkeit, aus den Spuren heraus sich das Erlebte selbst zu erneuern, welche Kraft nur so zu erklären ist, daß die Persönlichkeit in ihrer Gegenwartsreligiosität den Schlüssel besitzen muß, der ihr ohne weiteres die Verbindung mit jener zeitlich zurückliegenden, rational objektivierten sichert. Es ist also schon hier, zur bloßen Feststellung eigenen vergangenen Erlebens, ein irrationales „Sich-Hineinversetzen" kraft eigenen Gegenwartserlebens erforderlich. Das „Nacherleben" ist genau genommen ein komplizierter Vorgang, der durch die unzureichende Bezeichnung nur angedeutet und eher vertuscht als erklärt wird, nämlich der, daß von der rationalen Erscheinungsform des ver-

gangenen Erlebens eine Anregung auf das religiöse Gegenwartsempfinden ausgeht zu einem in der Richtung des durch die Erscheinungsform angedeuteten Erlebnisses betätigten schöpferischen Akte, durch den ein neues Erleben erzeugt wird, welches nun das Ich als übereinstimmend mit dem damaligen erfährt. Es ist demnach in Wirklichkeit weniger ein Hineinleben ins objektivierte Erleben, als ein Herausleben aus dem Gegenwartsich, aber veranlaßt durch jene Objektivation, und weniger ein Nacherleben jenes ersten Bewußtseinsvorgangs als ein Neuerleben, von der Objektivation in der Richtung auf jenen ersten Vorgang hin angeregt, was sich hier vollzieht. So arbeitet die irrationale Funktion nicht ohne die Mitwirkung der ratio, aber sie ist es, welche den Ausschlag gibt.

Dies bestätigt sich an der Erforschung des fremden Ichlebens. Hier gibt es vollends keine unmittelbare Besinnung; nur mittelbar ist es zu fassen: soweit ein rationaler Ausdruck davon gegeben ist, durch dessen Berührung mit der ratio des Forschenden zugleich die geheimnisvolle Brücke zwischen seinem Erleben und dem fremden sich von selbst herstellt. So viel wichtiger nun hier der rationale Faktor wird, so wenig gibt er auch hier den Ausschlag. Fassen wir den der Erneuerung eigenen Erlebens an Unmittelbarkeit scheinbar am nächsten kommenden Fall ins Auge: die Erhebung des Religiösen, soweit ich es in persönlichem Umgang erreiche. Die rationale Spur liegt in diesem Falle sinnlich wahrnehmbar vor: in Miene und Geste, im gehörten Wort, im geschaffenen Werke, im beobachteten Leben und Handeln. Dabei fassen wir die unmittelbarste Form der rationalen Verkörperung ins Auge: die unwillkürliche, reflexartig-plötzliche, die das Vertrauen auf ihr Zureichendsein eher zu verdienen scheint als die willentliche, logisch-reflexive. Trotzdem: auch hier führt der rationale Weg, in diesem Falle die sinnliche Beobachtung, nicht über die Erscheinung hinaus, auch nicht, wo diese nun Anlaß für den Logos zu Schlußfolgerungen und Vermutungen wird, denn weder dem Sinnes- noch dem Schlußvermögen steht ein Eingang in das Irrationale offen. Schließe ich etwa aus einer Miene, einem Wort, einer Handlung auf ein bestimmtes religiöses Erleben als ihre

innere Ursache, so dringe ich mit der Kausalität doch nicht in das verschlossene Gebiet ein, sondern bleibe immer draußen, und dieser Schluß muß unsicher bleiben, da das fremde Innenleben Gesetzen unterliegt, die alle meine Schlüsse zur Vorläufigkeit verurteilen und es also denkmöglich lassen, daß die vorliegende und religiös deutbare Außenerscheinung auch aus anderen seelischen Vorgängen hervorgegangen sein könnte. Es stellt sich demnach alles Wissen um das Erleben des anderen als bloße Wahrscheinlichkeitsrechnung heraus, gegründet schließlich auf mein unbeweisbares Vertrauen zu dem andern und der Harmonie zwischen seinem Innen- und Außenmenschen.

Dennoch ist es nun eine unbestreitbare Erfahrungstatsache, daß es ein Besitzergreifen vom fremden Ich gibt und daß ich das Innenleben der mir Nahestehenden oft nicht minder gewiß und unmittelbar erfahre als das meinige. Da dies nicht Werk der rationalen Beobachtung sein kann, so bleibt nur die Annahme, daß es eine irrationale Beziehung zwischen Mensch und Mensch gibt, die sich allerdings nicht anders erschließen kann als wenn vorerst ein empirisch-rationales Nahesein gegeben war, wobei übrigens schon der flüchtigste Augenblick sinnlicher Wahrnehmung erfahrungsgemäß ausreichend sein kann, um die übersinnliche Verbindung herzustellen. So kommt das rational-sinnliche Moment auch hier lediglich als Gelegenheitsmacher in Betracht. Wie in uns selber nur das Erleben sich selbst erfaßt, so muß es auch dem fremden Erleben gegenüber das zum Instinkt gewordene Eigenleben sein, welches das andere unmittelbar ergreift, und nur die methodische Anwendung dieses religiösen Instinktes läßt uns die fromme Innerlichkeit derer, mit denen wir umgehen, ergründen.

Ja, bei Lichte besehen, findet ein Ergreifen im eigentlichen Sinne überhaupt nicht statt, sondern das Eigenleben bleibt auch hier mit sich allein, so gut wie es dies im ersten Falle, dem der Erneuerung eigener, vergangener Erlebnisse, war. Es ist kein Grund vorhanden, anzunehmen, daß sich der Vorgang hier anders abspielt als dort, nämlich so, daß das suchende religiöse Ich durch die gegebenen rationalen Spuren eines Erlebens angeregt werde, dies Erleben aus sich selbst neu zu erzeugen. Da diese Erklärung völlig

ausreicht, so wäre es unwissenschaftlich, voreilig zu der anderen greifen zu wollen, daß zwischen den Lebenden ein biologisches Fluidum hin- und wiederfließe. Die Tatsachen ergeben nur zwischen den rationalen Erscheinungen der Persönlichkeit einen Wechselverkehr, nicht auch zwischen diesen selber. Ueber einen Verkehr der letzteren untereinander läßt sich schon darum nichts aussagen, weil sich über die einzelne Persönlichkeit selbst nichts aussagen läßt, es sei denn, was wir, durch ihr Außenleben angeregt, in uns selbst als ihr Wesen erfahren. Einen solchen Wechselverkehr anzunehmen wäre aber nicht nur Hypothese, sondern auch unwahrscheinliche Hypothese, denn wohl schlösse der Begriff eines absoluten, d. i. vom Empirischen völlig losgelösten Geisteslebens die Notwendigkeit in sich, sich dieses als in sich ungehemmt und unbegrenzt in sich selber fließend vorzustellen, nicht aber derjenige eines individuellen, welches vielmehr immer an die Schranke der Individualität gebunden bleibt und also auch nicht über sie hinweg in das begrenzte einer anderen überfließen kann. Einen biologischen Lebensstrom im Sinne des Wechselverkehrs zwischen den Individuen anzunehmen wäre in der Tat Mystizismus; im Gegenteil zeugt die harte Erfahrung der Persönlichkeit im Umgang mit den Mitmenschen, daß das Innenleben selbst der Nächststehenden nie aufhört, ihr ein Geheimnis, eine Quelle von Enttäuschungen zu sein, und daß der Mensch letztlich doch zur Einsamkeit verurteilt ist, auch wo er liebend und glaubend sucht, für die Tatsache, daß es in Wahrheit kein Ineinsfließen von Leben zu Leben, kein Sichhineinversetzen gibt, sondern immer nur ein Nachsuchen und Nachwachsen der eigenen Persönlichkeit. Der Wechselverkehr bleibt, für die wissenschaftliche Betrachtung, auf die rationale Erscheinung beschränkt; in diesem Verstande ist er allerdings da, und zwar als die Voraussetzung, welche es erst dem suchenden Ich ermöglicht, sein eigenes Leben schöpferisch so zu gestalten, daß es, wieder nach seinem eigenen Erleben, dem von der rationalen Erscheinung angedeuteten fremden Ichleben entspricht. Die Seltenheit, in der, und das intensive Wertgefühl, mit dem dieser Augenblick erlebt wird, ist wiederum Beweis dessen, daß hier letztlich ein Ziel angestrebt wird, das für Menschen nur annäherungsweise

erreichbar sein kann; ebendaher dann wieder — abgesehen von mangelnder psychologischer Schulung — das Bestreben, die geheimnisvolle Art des Erreichten noch dadurch zu unterstreichen, daß das Heranleben an das fremde Ich in einen Wechselverkehr der Geister umgedeutet und so das Gebiet des Empirisch-Psychologischen verlassen und das des Spiritistisch-Magischen betreten wird. Als ob nicht die übersinnliche Kraft der Persönlichkeit, aus dem eigenen Schatze das Fremde nachzuerzeugen, Wunder genug wäre! Denn mag man auch das Alleinbleiben des schöpferischen Ich mit sich selber als Solipsismus bezeichnen, so ist doch dies das Wunderbare, daß dieser Solipsismus die Transzendenz der Realität in sich begreift; denn ob es auch immer nur mein eigenes Ich ist, was ich erfahre, wenn ich in das Wesen des anderen „eingedrungen" zu sein meine, so ist es doch d a s z u m a n d e r n I c h g e w o r d e n e e i g e n e: das Ich erfährt sich als eine außerhalb seiner Subjektivität bestehende Realität, und das andere Ich wird „ergriffen" wenn auch nicht dadurch, daß ich mich in sein Wesen hineinversetze, so doch dadurch daß ich dies Wesen aus meinem eigenen h e r a u s setze. So verstanden ist der religiöse Instinkt der wunderbare, dennoch einzige und für die Wissenschaft gegebene Weg, über die rationale Erscheinung hinaus in die Realität des fremden Gotterlebens „einzudringen".

Für den w e i t e r e n K r e i s, der nicht mehr durch sinnliche Wahrnehmung erreichbar ist, liegt die Sache nicht anders. Hier ist die rationale Arbeit größer und mehr ins Auge fallend, weil der Ausdruck des fremden Erlebens umfangreicher, komplizierter und schwerer erreichbar geworden ist. Die rationale Form des Religiösen verdichtet sich hier nicht zum sinnlich Wahrnehmbaren für wenige, sondern objektiviert sich — als Ueberlieferung, Sitte, Kultus — teils zu vermittelter Wahrnehmung, teils zu vermeintlichem Wissen, für alle und trotz Raum und Zeit, sofern das subjektive Erlebnis, einmal objektiviert, damit potentiell Gemeingut der Menschheit geworden und es nunmehr nur noch Sache der Forschung ist, ihr den Zugang zu ihm durch die Ueberwindung des größeren oder geringeren raumzeitlichen Abstandes auch tatsächlich zu schaffen. Die erweiterte Rolle des Rationalen darf

aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch hier nicht dieses, sondern das irrationale Moment den Ausschlag gibt. Das Forschen kann Erscheinungskomplexe, hinter denen es Religiosität vermutet, in Tatsachen und Beziehungen zerlegen, ohne doch über die Grenze dessen, was am Unerfahrbaren erfahrbar ist, je hinauszukommen. Es kann Hypothesen an den festgestellten Befund knüpfen, gestützt auf geschichtliche Erfahrung und psychologische Schulung, und das Daß und Wie des anderen Erlebens zu konstruieren versuchen; aber alle Vermutungen vermögen es nicht in das Irrational-Unerforschliche hineinzutragen. Kein Fleiß literargeschichtlicher Forschung und Hypothese lehrt uns je einen Genius verstehen, wenn wir nicht ein seinem Wesen trotz allen Abstandes verwandtes Eigenwesen in unser Forschen hineinzulegen und als tastenden Fühler dem seinigen entgegenzurecken haben. Das Entsprechende gilt aber von der religionspsychologischen Forschung auch. Und weniger zureichend noch ist der Logos hier als im Falle der unmittelbar sinnlichen Beobachtung. Mochte dort dem Schluß aus dem rationalen Ausdruck auf das Erlebte immerhin einige Wahrscheinlichkeit zukommen, weil der erstere den sofortigen und unwillkürlichen Reflex des letzteren darstellt, so handelt es sich im Falle der objektivierten Rationalität um ein gewolltes Festlegen persönlichen Erlebens, bei welchem Zeit genug zum Einfließen erlebnisfremder Elemente blieb, die die rationale Außenerscheinung zu einem minder treuen Spiegel des ursprünglichen Seelenvorgangs machen. Dazu kommt der Vorläufigkeitscharakter allen auf Erfahrung gegründeten Schließens: alle bisherigen Erfahrungen zusammengenommen reichen immer noch nicht aus, um auch nur für einen einzigen neuen Fall Sicherheit des Urteils zu gewährleisten, denn das Leben selbst ist irrational und spottet aller Erfahrung.

Trotzdem erreiche ich unzweifelhaft durch das Studium der vorhandenen Selbstzeugnisse und fremden Zeugnisse über die Frömmigkeit etwa des Augustinus, daß schließlich diese religiöse Persönlichkeit in meinem Innenleben als lebendige Einheit gegeben ist, nicht anders als wenn ich von Person zu Person mit ihr Umgang pflöge. Das ist Erfahrungstatsache. Aber nichts be-

rechtigt mich, eine kausale Beziehung zwischen einem nur rationalen Studium für sich und diesem Ergebnis zu setzen. Sondern in Wahrheit war der Vorgang der, daß ich an dies Studium Kräfte heranbrachte und in seinem Verlaufe stärkte, die mir einen andern, nicht rationalen Zugang zum Wesen des Augustinus eröffneten. Als ich diesen dann gefunden, verstand ich von da aus erst vollends das vorher nur Vermutete, deutete aus dem Ganzen der erlebten Persönlichkeit nun die Teile der Wesensäußerungen und setzte schließlich auf Konto der deutenden ratio, was ich jenen Kräften verdankte, nur weil die Arbeit der letzteren eine nicht-willkürliche und vorbewußte war, während die der ratio sich im Licht des tatsächlichen Bewußtseins vollzog. Daß die irrationale Funktion es aber war, die das Wesen Augustins ergriff, erweist die nähere Betrachtung des Arbeitsverlaufs. Das erste, was durch das Studium der Augustinschen Werke und ihrer Zeit erzielt wurde, war eine gemeinsame rationale Sphäre zwischen dieser Persönlichkeit und mir. Sie kann so lebhaft empfunden werden, daß sie mit dem vermeintlichen Ineinsfließen zweier lebenden Persönlichkeiten verwechselt wird; sie ist aber noch nicht ein Gleiches, sondern nur die unter starker Beteiligung des Gefühls vollzogene Annäherung der eigenen Begriffswelt an die Augustins. Die eigentliche Aufgabe liegt vielmehr auf Seiten des Methode gewordenen religiösen Instinktes. Indem sich das suchend gewordene religiöse Eigenleben bewußt und intensiv auf die hinter dem rationalen Objekt stehende Persönlichkeit Augustins richtet, werden ihm unmerklich die beobachteten Erscheinungen zu Spuren, welche es zu jener hinleiten, zu Türen, durch die es zu ihr eingeht. Es ist die eigene Persönlichkeit, die sich diese Türen öffnet, aber das rationale Studium gibt ihr den Griff in die Hand. So wird aus der rationalen Sphäre eines Gemeinsamen die irrationale einer unmittelbaren Fühlung, und aus dieser springt das Erlebnis des fremden Personlebens hervor.

Freilich bedarf der Begriff der persönlichen Fühlung, schon im Falle des lebend gegenüberstehenden Objekts mit Vorsicht anzuwenden, wie wir sahen, vollends hier einer Auslegung, die auch noch dem Unterschied zwischen den Beziehungen des Forschers zur lebenden Persönlichkeit und denen zu einer nur noch in ihren Werken

erreichbaren gerecht wird. Denn daß der Geist in seinen Schöpfungen lebendig bleibe, ist doch nur eine rednerische Figur, die nichts anderes sagen kann, als daß diese Werke in einem Maße die Fähigkeit besitzen, dem suchenden Eigenleben die Möglichkeit eines Kontaktes mit dem gesuchten zu schaffen, als ob nicht nur sie, sondern der sie schuf, leibhaftig zu uns redete. In Wahrheit kann der Geist nicht an die Spur gebunden und also durch sie heraufzubeschwören sein; das anzunehmen wäre Magie, wo es sich um einen fremden Zeitgenossen handelt, dessen Innenleben aus seinem rationalen Ausdruck herausgezogen und in das forschende Subjekt hinübergezwungen werden soll, und Spiritismus, wo man annehmen wollte, daß der abgeschiedene Geist in seine Werke gebannt bliebe. Vielmehr kann die Sache nur so liegen, daß die erhaltenen Schriften Augustins in einem so hohen Maße der Ausdruck seines Innenlebens sind, daß die Beschäftigung mit ihnen das Eigenleben des Forschenden genau in die Bahnen des Erlebens zu leiten vermag, welche der Geist Augustins gegangen ist. Es findet also nicht ein etwa durch die rationale Beziehung erschlossener Wechselverkehr zwischen der Person des Forschenden und der als unsterblich gedachten Augustins statt, sondern eine Entfaltung des Eigenlebens auf Seiten des Suchenden, so zwar, daß es an den beobachteten rationalen Spuren der Wirksamkeit Augustins Anlaß nimmt, sich in der Richtung auf das durch diese Spuren angedeutete Erleben zu entfalten. Nur in dieser Einschränkung sind die Ausdrücke „persönliche Fühlung“, „Einfühlen“ und „Nacherleben“ berechtigt. Eine persönliche Fühlungnahme findet freilich statt, doch vollzieht sie sich innerhalb des eigenen Ich.

Ist auf diese Weise die oberflächliche Vorstellung eines biologischen Hinundher recht eigentlich aufgehoben, so wird das Wunderbare darum nicht vermindert, welches augenscheinlich in der Kraft des Ich, ein Nicht-Ich aus sich heraus zu setzen, und in der rätselhaften Wechselverbindung zwischen rationaler und irrationaler Funktion, vermöge derer die begriffliche Annäherung an das Objekt der schöpferischen Kraft des Erlebens Signal und Wegweiser zur Eigenbestätigung werden kann, gegeben ist. Mit diesen geheimnisvollen Kräften zu rechnen und ihre Betätigung me-

thodisch als die irrationale Ergänzung der rationalen Methode in die Forscherarbeit einzureihen, ist nicht unwissenschaftliche Voraussetzung, sondern wissenschaftlich erforderliche Bedingung des Erfolgs religionspsychologischer Arbeit. Wir brauchen und haben ein Vermögen, auf geradem Richtwege in das Innenleben des Mitmenschen zu gelangen, nämlich so, daß wir dies Leben aus dem eigenen erstehen lassen. Die Rolle des Rationalen ist hierbei eine dienende: es schafft die Sphäre, aus welcher das Tasten des Erlebens zum Erleben möglich wird. Mitunter ist langdauerndes, mühsames Studium nötig, ehe der Funke scheinbar von Pol zum Pol hinüberschlägt, wie wir denn ja das Wesen selbst der uns Nächststehenden bisweilen erst spät, vielleicht nie erfassen; bisweilen genügt der erste Blick auf die rationale Erscheinung, wie das erstmalige Begegnen zweier vermeintlich fremden Menschen, das verwandte Sein mit sich zu vereinen, als hätte es nur auf den Anlaß dazu gewartet. So wird die Adäquatheit des erzielten Eigenerlebens mit dem des persönlichen Objektes abhängen in erster Linie von dem Maße der im Forschenden selbst vorhandenen Kraft religiösen Erlebens und Suchens, in zweiter von dem Grade der forschenden Vertiefung in die rationale Erscheinung des fremden Lebens. — Dabei ist im Prinzip kein Unterschied, ob es sich um den Primitiven oder den Genius als Objekt handelt, ob ich also, mit Hilfe des Studiums, mein Eigenleben herab- oder hinaufschrauben muß. Auch die Unsterblichkeit der Großen in ihren Werken gewinnt psychologisch nur so einen Sinn, daß ich sie in mein eigenes Geistleben verlege, in ihren Werken nicht den Sitz, sondern die Vermittlung ihrer Unsterblichkeit sehe. Weder das Werk an sich ist unsterblich, noch ist es der Genius, sondern beide werden es durch uns, die Lebenden, in denen sie von neuem geboren werden. Jene schufen sich zwar ihre Unsterblichkeit als Möglichkeit selber, denn ihre Werke allein vermögen ihre Wiedergeburt in uns zu ermöglichen; aber zur Tatsache wird die Möglichkeit erst durch unser Leben, in das wir sie hineinziehen, und das um so mehr, je intensiver dies Eigenleben ist. Das, was gemeinhin als das am Genius Unsterbliche gepriesen wird, ist in Wahrheit die Vorbedingung dazu, nämlich die über Menschenmaß hinausragende Persönlichkeit

und die Größe ihrer Schöpfungen, das ist die einzigartige Harmonie zwischen dem Erlebten und seiner rationalen Gestaltung, welche die Nachwelt dauernd zwingt, als lebe der Schöpfer selber noch, sich dies Erleben wieder und wieder ins Leben zu rufen. Bei dem Durchschnitt und vollends bei den Primitiven ist weder das Nachzuerlebende in seiner Größe noch die in der Harmonie zwischen Erleben und Ausdruck gegebene Nötigung zur Wiederbelebung in solchem Grade vorhanden; darum bleibt doch auch hier das Prinzip das gleiche: nur aus dem Eigenleben erneuert sich das gesuchte Leben, und die ratio schafft den Anlaß dazu.

Damit ist der wesentliche Teil der religionswissenschaftlichen Arbeit, die eigentliche Erhebung des Religiösen aus der eigenen und fremden Psyche, in ihrem Verlaufe geschildert. Ihr voraus ging die vorbereitende Arbeit der Sammlung und Sichtung. In beiden Arbeitsgebieten gab das Irrationale den Ausschlag, doch so, daß es im ersteren nur als Instinkt leitend und wegweisend hinter der historisch-psychologischen Arbeit stand, während es im letzteren, wesentlichen als angewandte Methode, in den Vordergrund trat und dem rationalen Moment nur sekundäre Bedeutung ließ. Wie nun also die eigentliche Arbeit des letzteren vor dem Kernstück des religionswissenschaftlichen Verfahrens lag, welches durch dasselbe ermöglicht wird, so schließt sie wiederum auch die im wesentlichen erledigte Aufgabe ab. Denn sobald sich Leben zu Leben getastet hat, setzt die verarbeitende Tätigkeit des Logos ein, das Erhobene in wissenschaftliche Form zu gießen, d. i. zunächst diejenigen Begriffe und Urteile zu finden, welche mit ihrem Meinen dem erlebend Gefaßten am nächsten kommen, sodann die Fülle der in ihrem religiösen Charakter bestimmten Erscheinungen durch Beobachtung der immer wiederkehrenden Merkmale zu Typen zu vereinigen und endlich aus den Typen wieder durch das gleiche ausscheidende und sammelnde Verfahren das spezifisch Religiöse in der Religion zu erheben und in der Einheit eines geschlossenen Begriffes festzuhalten. Dies ist nach der Sammlung und Sichtung des Rohmaterials und nach der Erhebung des Religiösen aus der Einzelerscheinung die dritte Aufgabe der religionswissenschaftlichen Arbeit. Wie allein der Logos dem

suchenden Leben das Material zugänglich machen konnte, so gibt er allein nun auch dem irrationalen Ergebnis die empirische Hülle, durch die es erst ein Faktor für die Weiterarbeit der Wissenschaft werden kann. Aber auch hier bleibt doch immer der religiöse Instinkt der stille Mitarbeiter, ja die eigentlich entscheidende Instanz, ob er sich auch im Hintergrunde hält: er ist es, der dem logischen Begriff den Charakter des Zutreffendseins zuspricht oder abspricht; er hält während der ganzen Dauer des Arbeitsverlaufes den Ariadnefaden in der Hand, an dem sich das Forschen aus dem Labyrinth der Einzelerscheinungen zur lebendigen Einheit hindurchtastet.

Das erste, was dem rationalen Organ zukommt, ist die Erarbeitung der Symbole, mit denen das denkende Bewußtsein sich die Offenbarungen des erlebenden anschaulich zu machen und zur wiederholten Betrachtung zu fixieren bemüht ist. Man könnte diese Tätigkeit des veranschaulichenden Bewußtseins analog der künstlerischen Gestaltung als Phantasie bezeichnen [1]). Insofern es hier Begriffe, Urteile, Bilder und Gleichnisse zu bilden gilt, welche niemals in sich selbst ihren Endzweck haben, sondern stets in einem der begrifflichen Sphäre Enthobenen, eben dem Erlebten, steht diese Arbeit des Logischen, ob sie schon die eigentliche Arbeit ausmacht, doch nicht auf sich selbst, sondern unter der ständigen Kontrolle des irrationalen Vermögens im Menschen, welches dem tastenden Logos, ihm unbewußt, als Instinkt die Richtung weist und durch sein Zeugnis anzeigt, wann er das Richtige gefunden hat.

Sind so die grundlegenden Bestimmungen erhoben, so gilt es die Fülle der Einzelheiten zu gewissen Grunderscheinungen der Religiosität zusammenzustellen: die religionswissenschaftliche Forschung geht zur Typologie über. Der nächsterreichbare Typus ist der des Eigenlebens, der mittlere Begriff, der alle begrifflich bestimmten Einzelerlebnisse des eigenen Ich in sich vereint. Unter dem rationalen Gesichtswinkel ist seine Erhebung ein Rechenexempel, die auf logischem Wege ermittelte arithmetische Mitte der gegebenen Begriffszahlen. In Wahrheit vermag das Denken aus sich selbst nicht einmal die einzelnen Faktoren zu bestimmen, geschweige denn die mittlere Größe; vielmehr ist es eine synthetische Kraft der über-

1) So Oesterreich, Einführung in die Religionspsychologie, Berlin 1917.

sinnlichen Persönlichkeit, welche in der Selbstbesinnung die Fülle der Einzelerlebnisse in eines zusammenschaut, zusammenlebt, und der Logos läßt sich auch hier nur das fertige Ergebnis übergeben, um es nun begrifflich zu fixieren. Bei dem fremden Erleben, welches ja, wie wir sahen, im Grunde nur als das eigene, zur fremden Gestalt gebildete, ergriffen wird, vollzieht sich dasselbe: der Forscher lenkt sein Eigenleben in das fremde Fahrwasser, wie es ihm durch die Tonnen der als religiös erkannten Erscheinungen abgesteckt ist, und findet also das Wesentliche des fremden Frommseins heraus, indem er sich auf die Einheit seiner eigenen Neuerlebnisse besinnt. — Die auf solche Weise gefundenen Grundbegriffe und Typen religiösen Lebens bauen ihre Geltung auf zwei Faktoren auf: auf dem erreichten Maße rationalen Wissens, welches typologisch gesichtet werden soll, und auf dem Grade, in welchem auf Seiten des Forschenden religiöses Eigenleben vorhanden ist, um die Sichtung vorzunehmen, den Erscheinungen ihr Erlebnis und seine Merkmale ablauschen zu können. Es ergibt sich daraus, daß diese ihre Geltung eine nur relative sein kann. Eine restlose Objektivität und Allgemeingültigkeit religiöser Typologie könnte erst dann erzielt werden, wenn zum ersten die religiöse Phänomenologie von sich sagen dürfte, sie habe ihren Stoff erschöpft, zum anderen der Forschende dessen gewiß sein könnte, daß sein persönliches Erleben sich dem ganzen Umfang nach mit dem allgemein-menschlichen deckt, was beides empirisch nicht möglich ist. So bleibt es bei der relativen Geltung, die durch den Vorläufigkeitscharakter der rationalen Forschung bedingt ist, und bei der individuellen Färbung des Ergebnisses, die in demselben Maße sich der Allgemeingültigkeit nähern wird, als die Individualität des suchenden Eigenlebens mit ihren Wurzeln in den objektiven Grund allgemeinmenschlichen Erlebens hinabreicht, welches eben am meisten der Fall sein wird, wo das Ich am intensivsten sich selber sucht; denn die größtmögliche Objektivität ist hier die größtmögliche Subjektivität: je mehr der Forschende sein persönliches Leben in sich selbst zur Echtheit und Ursprünglichkeit vertieft, um so näher stößt er darin durch zu der allgemeinmenschlichen Erfahrung des „Bewußtseins überhaupt“, welche die Realität in sich schließt. Wie weit nun diese Vertiefung

zur Objektivität gediehen und welches Maß an Allgemeingeltung der Ergebnisse dadurch erzielt ist, dafür ist außer dem subjektiven Kriterium der unmittelbaren Gewißheit noch das objektive der mitforschenden Wissenschaft gegeben, indem der Grad der Uebereinstimmung, mit welcher die übrigen Forscher die Ergebnisse ihres suchenden Erlebens zu den nämlichen Formen krystallisieren, zugleich den Grad ihrer Konformität mit dem Irrational-Realen, also ihrer objektiven Richtigkeit angibt. Einen anderen Geltungsnachweis objektiver Art als den doppelten der größtmöglichen Stoffbewältigung und der größtmöglichen Uebereinstimmung in den Ergebnissen kann es nicht geben; im übrigen kann eine Methode, bei der notgedrungen das Irrational-Persönliche den Ausschlag gibt, nur persönlich gerichtet werden.

Das letzte Ziel der Religionserforschung ist nun auch mit der Typologie noch nicht erreicht, sondern erst mit der Zusammenschau der Typen zur Einheit eines letzten Begriffes vom Wesentlichen der Religion. Auch hier ist die rationale Synthese nur scheinbar der bewirkende Faktor. Das mathematisch-logische Exempel für sich könnte immer nur einen Nurbegriff zeitigen; es soll aber ein Auchbegriff erzielt werden, nämlich ein solcher, dessen begriffliche Form nur das Zeichen darstellt, unter welchem sich die Forschung das ertastete religiöse Allgemein- und Grunderlebnis der Menschheit beliebig oft und mit der Sicherheit der größtmöglichen Identität vergegenwärtigen kann, und also muß das irrationale Vermögen auch schon bei der Arbeit der Begriffserhebung seine Hand im Spiele haben. Seine Mitwirkung ist die, daß es unter der logischen Sichtung der gewonnenen Begriffe sämtliche durch dieselben angedeuteten Erlebnisformen des Religiösen im Bewußtsein des Forschenden zugleich erneuert und gegenwärtig hält, bis ihm in der Intuition das vielgestaltige Leben zum Krystall eines Einheitserlebnisses zusammengeschossen ist, welches nun wiederum dem Logos zur Verkörperung durch die größtmögliche Konformität des Begriffs überantwortet wird. Bliebe der Logos mit seiner Arbeit allein, so könnte er nur entweder die gegebenen Typen durch weiteres Ausscheiden der besonderen Merkmale zu einem letzten Oberbegriff verflüchtigen und würde damit ein inhaltloses

Nichts, nämlich die leere Hülse der bloßen Beziehung erzielen, oder er müßte einen einzelnen Typus aus den anderen herauslösen und für das Wesen aller erklären, sei es daß er sich an das Sondererlebnis der Wenigen, Auffallenden hielte oder gerade an die normale Durchschnittserscheinung, und würde in beiden Fällen damit über die ihm gesetzten Grenzen hinausgehen durch ein vorgefaßtes Urteil über den Ort, wo das Wesentliche menschlichen Gotterlebens zu suchen sei, welches Urteil eimal der doch erst zu ermittelnden Wesenhaftigkeit des Religiösen vorgreifen, zum andern, als in das irrationale Gebiet übergreifend, ein metaphysisches sein würde. — Es ist also wieder das Erleben, welches den Ausschlag zu geben hat, nicht freilich das persönliche Erleben als des Ich, sondern, da es sich um das Allgemeinmenschliche handelt, das persönliche Erleben als Zusammenfassung des gesamten. Es wäre also nicht minder verkehrt, statt des Logos das Eigenerleben für sich allein zu befragen und den Typus, den hier die Selbstbesinnung ergibt, der Gesamtheit als vermeintliche Einheit aufzuzwingen. Vielmehr muß die Einheit organisch aus dem Vielen erwachsen, was dadurch ermöglicht wird, daß die Vielheit der fremden Erlebensformen durch ihre Erneuerung im nachbildenden Bewußtsein in die Einheit des Eigenlebens aufgenommen wird. Nun liegen im Bewußtsein des Forschenden nebeneinander das religiöse Wesen, wie es ihm aus den Tiefen des eigenen Ich zugewachsen ist, und die Wesenheiten, in denen er die Frömmigkeit der Mitwelt erlebte, alle gleichberechtigt als Schößlinge aus demselben Stamme des Allgemeinmenschlichen und zur potentiellen Einheit in seinem Ich vereinigt. So braucht er nun nichts weiter zu tun als die potentielle Einheit als die Tatsächlichkeit eines Einzelerlebens ins Bewußtsein heraufwachsen zu lassen, d. i. in der Intuition seiner unmittelbaren Bewußtseinsinhalte zu verharren, bis ihm daraus der Anlaß geboren wird, ein Einheitserlebnis zu erzeugen, in dem sein Bewußtsein alle anderen Erlebensinhalte wiederfindet. Dieses, begrifflich geformt, stellt dann das Wesen der Religion, das Endziel der auf Erhebung der religiösen Wirklichkeit gerichteten religionswissenschaftlichen Arbeit dar, welches nun weiter als Grundlage für die religionsphilosophische Erörterung der Wahrheitsfrage dienen kann.

So baut sich die gesamte religionswissenschaftliche Arbeit auf einer untrennbaren Wechselwirkung der rationalen und irrationalen Funktion auf. Sie teilte sich in die drei Aufgaben der Sammlung religiösen Rohmaterials, der Erhebung des spezifisch Religiösen aus der Einzelerscheinung und der Verarbeitung des Erhobenen zu begrifflicher Einheit. Die erste war Sache des rationalen, historisch-psychologischen Studiums, doch stand das zum Instinkt gewordene religiöse Eigenleben wegweisend dahinter; die zweite wurde durch den Methode gewordenen Instinkt gelöst, und die ratio war nur noch Gelegenheitsmacher seiner Arbeit; die dritte fiel wieder dem Verstande zu, doch nur dem vom Erleben gelenkten. So verflicht sich eins unauflöslich mit dem anderen; doch fällt dem Rationalen nur die offen zutage liegende Seite der Aufgabe zu und zwar ihr peripherischer Teil: die Vorbereitung, Ermöglichung und begriffliche Verarbeitung des Ergebnisses, während ihr Kern, die Erhebung des Wesentlichen selber, Sache der verborgenen Tätigkeit des Irrationalen im Menschen als Instinkt und Methode bleibt. Die rationale Forschung mag immerhin als der Weg zum Ziel gelten, da niemand das Ziel erreichen wird, ohne ihre Bahn zu gehen; dann aber blüht der Erfolg nicht auf dem Wege selbst, sondern wächst unversehens neben ihm auf, wenn nur der Forschende sein religiöses Selbstleben als Licht mit auf den Weg genommen hat. Geht er ohne dies seinen Weg, verirrt er sich nur im Wirrwarr der Dinge und trügerischen Schlüsse. Steht schon das Erleben überall kraft- und richtunggebend hinter dem menschlichen Forschen, so vollends in der Religionswissenschaft, wo auch der Erfolg von seiner Tätigkeit abhängt, und wenn irgendwo, so ist hier das Dogma einer „wertfreien" Wissenschaftlichkeit widerlegt und die Verdächtigung des Irrationalen in der Methode als Mystizismus und Unwissenschaft in ihrer Haltlosigkeit erwiesen.

Es ist Wobbermins Verdienst, das Problem von der Notwendigkeit und Wissenschaftlichkeit des irrationalen Faktors in der religionswissenschaftlichen Methode durch seine Herausgabe des Jamesschen Buches in Fluß gebracht zu haben. Als gelöst wird es erst dann zu betrachten sein, wenn die Psychologie des religionswissenschaftlichen Erkennens noch

gründlicher vertieft und Wesen wie Tragweite des Instinktiv-Irrationalen im Verhältnis zum Rationalen noch eindeutiger bestimmt sein wird. Vorläufig hat die Auseinandersetzung über das Daß der neuen Methode noch nicht Raum genug für die ausreichende Beleuchtung des Wie gelassen. Wie der Bergsonsche Irrationalismus in der Entdeckerfreude über den neu aufgefundenen Erkenntnisfaktor versäumt, sein Wesen und seine Grenzen scharf zu bestimmen, und daher zu dem ungeklärten Gebilde eines halb instinktiven, halb spekulativen Naturerkennens kommt [1]), so bequemt sich seit Diltheys großen Anregungen die neue Geschichtsforschung zu einer mehr oder minder willigen Anerkennung des Irrationalen in der Methode, ohne doch das psychologische Gesetz des „Erlebens" und „Einfühlens" bisher gründlich aufgedeckt zu haben; und in Hinsicht der religions-psychologischen Sondermethode steht es nicht anders. Es ist nicht genug, wieder und wieder auf die Unvermeidlichkeit eines gewissen „Nacherlebens" hinzuweisen, weil dieser Begriff bei näherem Zusehen Rätsel in sich birgt, denen nur durch eine exakte Psychologie des religionswissenschaftlichen Erkennens beizukommen ist. Das Grundlegende ist durch Wobbermin geschehen, indem er die Jamessche Leistung uns zugänglich machte, die christliche Religiosität in die neue Methode der Religionserforschung einbezog und den Anfang zu ihrer systematischen Durchführung machte [2]), indem er weiter für ihre Notwendigkeit gegen die empiristische Religionspsychologie Starbucks und Leubas und ihre Nachfolger im „Archiv für Religionspsychologie" und für ihre Wissenschaftlichkeit gegen den Wundtschen Vorwurf des Pragmatismus kämpft. Solange aber noch die zureichende Psychologie der Sondermethode aussteht, kann auch der Begriff des Neuen noch nicht eindeutig sein.

Daher schwankt auch bei Wobbermin die Bezeichnung der neuen Methode. Die erstgewählte als transzendental-

---

1) Eine psychologische Analyse seines „Sich-hinein-versetzens" ins „Herz der Dinge" hätte ihm zeigen müssen, daß hier die beiden Faktoren des Erlebens und rationalen Erkennens willkürlich vermengt werden.

2) „Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode" I, 1913. „Zum Streit um die Religionspsychologie", Berlin-Schöneberg 1913.

psychologische[1]) wird in der „Systematischen Theologie“ wieder fallen gelassen; nicht zu Unrecht, denn da der Begriff des Transzendentalen auf die Absicht einer kritischen Reduktion des Empirischen auf seine apriorischen Wurzeln in der Vernunft hinzuzielen scheint, wie sie auch durch die andere ausgesprochene Absicht einer Vereinigung von Schleiermacher und Kant[2]) mit James bestätigt wird, was dann bereits aus dem Rahmen der psychologischen Erhebung des religiösen Wirklichkeitsbestandes herausfallen und in das Gebiet des religionsphilosophischen Geltungsproblems übergreifen würde, so waren Unklarheiten unvermeidlich. Indessen ist die neue Bezeichnung als die religionspsychologische Methode schlechtweg auch noch nicht die wünschenswerte, weil sie leer ist und nur eine Forderung aufstellt. Zum wenigsten ließe sich die Eigenart des doppelten Verfahrens durch die Bezeichnung der Methode als einer rational-irrationalen oder religiös-psychologischen, was mehr sagt als religions-psychologischen, festlegen oder das ausschlaggebende Moment durch die Kennzeichnung der Methode als einer solchen des religiösen Instinktes andeuten. Schließlich schwankt aber der Name nur da, wo die Sache noch nicht genügend geklärt ist. Auch Wobbermin kommt über die Forderung und ihre Apologetik noch nicht wesentlich hinaus. Nur gelegentlich deuten die beiden Einführungsreden an, daß die neue Methode als ein Einfühlen gedacht sei. Das ist eine Andeutung, aber nicht eine Zeichnung dessen, um was es sich handelt; ein symbolischer Ausdruck für eine rätselhafte Tatsache, aber nicht ein aus der Analyse des Arbeitsvorganges herausgewachsener präziser Begriff. Gerade dieser das Rätsel nur setzende Begriff mußte notwendig für Naturwissenschaft und Philosophie das neue Verfahren anrüchig machen. In der Tat findet ja auch, wie wir feststellten, ein Einfühlen in das fremde Erlebnis nur in uneigentlichem Sinne statt, insofern nicht unmittelbar und direkt das fremde Erleben selbst, sondern nur das zum fremden gestaltete eigene es ist, in welches das Erleben sich hineintastet, und das fremde nur

1) Vgl. Vorwort zu James-Wobbermin, Die rel. Erf. usw.
2) A. a. O. Vorwort zur 2. Aufl. XVI.

mittelbar, nämlich durch das Medium seiner rationalen Erscheinungsform hindurch, an diesem Vorgang beteiligt ist.

So wird aber vorläufig noch allgemein über die rätselvolle Grundtatsache zu schnell dahingefahren. Oesterreich[1]) wertet die Religionspsychologie als eine psychologische Disziplin unter anderen. So kann nur verfahren, wem das irrational-religiöse Moment noch nicht als das dem empirisch-psychologischen andersartige und ihm gegenüber ausschlaggebende gilt. Als psychologische Disziplin entstand die neue Wissenschaft freilich; aber ihr Erfolg wird davon abhängen, daß sie mit ihrer Methode des religiösen Instinkts aus diesem Rahmen heraustritt. Auch er berücksichtigt, wie James, das Patho-Psychologische in einem Maße, wie es das religiöse Erlebnis in seiner normal-gesunden Zuständlichkeit nicht als berechtigt anerkennen kann, und verrät damit die psychologisch-psychophysische Eierschale. Ueber die Hauptfrage aber, wieso denn ein Ergreifen des fremden Erlebens möglich sei und wie es sich vollziehe, wird so gut wie nichts gesagt[2]). Denn daß die Arbeitsmethode als eine deskriptiv-analytische, nicht experimentelle bezeichnet wird und als eine nicht reine rationale, insofern hier die Totalität der Seelenkräfte tätig sei, das Ich in das fremde religiöse Leben hineinzuversetzen, so daß es dieses nachfühlend verstehe, ist so, wie es da in kurzen Sätzen steht, ohne die psychologische Nachprüfung des Arbeitsweges, eine Behauptung, nicht eine Erläuterung. Die Bezeichnung des Sichhineinversetzens wie die dann endgültig gewählte des Nacherlebens werden gebraucht, ohne daß den Rätseln nachgegangen wird, die in ihnen angedeutet liegen, und ohne die Wahrnehmung, daß auch diese beiden Symbole verschieden orientiert sind. Denn während das Bild des Sichhineinversetzens, ähnlich dem des Einfühlens, die Vorstellung eines Auseinander von zwei sich gegenüberstehenden Wesenheiten bedingt, deren eine den Weg in das Herz der anderen zu finden weiß, zeichnet der Begriff Nacherleben in zutreffenderer Weise das Mit-sich-allein-bleiben des Eigenlebens, welches vom anderen

1) Th. K. Oesterreich, Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte, Berlin 1917.

2) A. a. O. S. 7 ff.

keine Wesensgemeinschaft, sondern nur eine Orientierung für die eigene schöpferische Kraft empfängt. In ähnlich schneller Weise wird bei Brunner[1]) das Verfahren des religiösen Erkennens kurzerhand als ein solches der Selbstbesinnung, beziehungsweise Nachempfindung erledigt.

Es wird darum die dringliche Aufgabe der noch jungen Wissenschaft sein müssen, das „Nacherleben" psychologisch zu klären. Um die neue Methode auf eine feste Basis zu stellen, genügen nicht schnellgewählte Bildbegriffe, welche den rätselhaften Vorgang andeuten, aber nicht festlegen, geschweige denn erklären, sondern nur eine psychologische Analyse der gesamten komplizierten Vorgänge, die den Weg von der rationalen Erscheinung bis in den Kern des fremden Erlebens und wieder zu seiner begrifflichen Fixierung ausmachen. Diese wird dann herausstellen, daß das Ausschlaggebende auf Seiten eines religiösen Instinktes, den nur das Eigenleben entfalten kann, und nicht auf der der rationalen Funktion liegt. Voraussetzung aber dieser Besinnung auf die irrationale Art der neuen Methode wird sein, daß die religionswissenschaftliche Arbeit sich von der einseitigen Gefolgschaft der empirischen Psychologie losmacht. Der wahre Vernunftcharakter des Religiösen besteht nicht in der Rationalisierung seiner Inhalte, sondern gerade in dem Aufweis der Vernunftnotwendigkeit einer in ihrer Irrationalität eigenständigen religiösen Funktion. Das Religiöse wird immer nur durch das bewußt Religiöse erfaßt werden; darum gilt es zunächst die irrationalen Kräfte des suchend gewordenen religiösen Eigenlebens wissenschaftlich zu erforschen.

Noch bleibt ein Wort zu sagen über die Unklarheit im Verhältnis der religionspsychologischen und religionsgeschichtlichen Disziplin zueinander, welche eine notwendige Folge der anderen über die Methode des religiösen Erkennens sein muß. Spricht man, wie üblich, von der neuen Methode als der religionspsychologischen schlechtweg, so hat diese Bezeichnung, abgesehen von ihrer Leerheit, noch dies Bedenken gegen sich, daß hierdurch der Anschein erweckt wird, als ob ausschließlich die als Religionspsychologie bezeichnete Einzelwissenschaft Anspruch auf

1) Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis, Tübingen 1914.

dieselbe habe. Nun hat aber Greßmann[1]) ohne Zweifel recht zu betonen, daß auch Religions g e s ch i ch t e nicht ohne solches Verfahren denkbar sei. Es ist vor allem Diltheys Verdienst, daß der Historiker heute sich bewußt ist, es mit irrationalem Geschehen in rationaler Hülle zu tun zu haben, welches denn auch nicht anders zu fassen sein wird als so, daß die rationale Forschung sich innig mit dem irrationalen Erleben verbindet. Wo gälte das aber mehr als in der Religionsgeschichte! Das genetische Prinzip ist logisch undenkbar, daher auch praktisch undurchführbar ohne ein bereits vorliegendes Ergebnis irrationalen Suchens nach dem Wesen der Religion. Nicht die geschichtliche Entwicklung setzt aus sich den Wesensbegriff der Religion heraus, wie Wundt will, sondern umgekehrt muß zuvor feststehen, welches dies Wesen sei, ehe sein Werdegang durch die Geschichte zu verfolgen ist, oder der Forscher verzichtet auf Sicherheit und verurteilt sich selbst zu blindem Tasten. Es genügt aber nicht die einmalige voraufgehende Wesenserkenntnis; sondern die irrationale Kraft, die sie das eine Mal erzeugt hat, wird sie durch den ganzen Verlauf der Untersuchung hindurch immer wieder neu erzeugen müssen, damit der Forscher von ihr aus bei jedem Glied der Erscheinungskette beurteilen kann, inwieweit sich hier das geschichtliche Erleben an jenes Wesen heran- oder von ihm abentwickelt hat. Wie aber demnach die Religionsgeschichte nicht nur auf ein Ergebnis des „religionspsychologischen" Verfahrens sich gründet, sondern auch in ihrem ganzen Verlaufe auf diese Methoden angewiesen ist, so ist auch umgekehrt die Religionspsychologie nicht ohne Verfahren und Ergebnisse der Religionsgeschichte möglich. Denn wenn es die Aufgabe der ersteren ist, das Wesen des Religiösen aus der empirischen Vielheit der religiösen Erscheinungen zu erheben, so kann sie diese Aufgabe nicht eher anfassen, als bis die empirische Vielheit ihr zugänglich und übersichtlich gemacht worden ist, was eben der religionsgeschichtlichen Forschung zukommt; und weiterhin wird sie auch ihre eigene Arbeit des religiös-psychologischen Nacherlebens immer wieder durchsetzen müssen mit solcher von historischer Natur, indem sie die begrifflich fixierten Einzelerlebnisse

1) H. Greßmann, Albert Eichhorn und die religionsgeschichtliche Schule, Göttingen 1914. Vgl. Wobbermin-James a. a. O. XXVI.

zusammenzustellen und zu vergleichen hat, um die Typen zu ermitteln, aus denen sich zuletzt die Einheit der Religion schlechthin ergeben soll.

Es ergibt sich, daß sogar der Schein einer Gegensätzlichkeit zwischen religions-psychologischer und religions-geschichtlicher Methode, also auch zwischen den beiden Disziplinen — auch Wobbermin denkt nicht daran, eine solche in Wirklichkeit zu behaupten — nicht erweckt werden darf, wie es aber der Fall ist, sobald von der „religions-psychologischen" Methode gesprochen wird. Beide Disziplinen wenden augenscheinlich e i n e Methode an, welche aus synthetischem und analytischem, historischem und religiösem, rationalem und irrationalem Verfahren zusammengeflochten ist, und kennen in ihrer Anwendung nur einen quantitativen Unterschied, der in der Funktionsenergie der beiden miteinander verflochtenen Erkenntnisweisen gelegen ist, indem in der religions-geschichtlichen Arbeit das irrationale Moment Voraussetzung, Einschlag, Vertiefung, Erfüllung der rationalen Grundfunktion, in der religions-psychologischen dagegen das rationale Moment Ermöglichung und Vollendung der irrationalen Hauptarbeit darstellt. Das praktische Interesse, welches Wobbermin[1]) als Systematiker daran hat, die ganz besondere Bedeutung des Irrationalen für die Religionspsychologie genügend hervorzukehren, um üblichen Falschmethoden in dieser Wissenschaft zu begegnen, berechtigt noch nicht dazu, die innerhalb der Religionspsychologie anzuwendende Methode als eine solche zu bezeichnen, die n u r hier zu finden wäre. Gilt sie auch anderswo, so kann man sie nicht demjenigen Gebiet als Eigentum zuweisen, in dem sie die hervorstechendste Rolle spielt, und also den übrigen absprechen, sondern muß sie in ihrer übergreifenden Bedeutung stehen lassen und die Unterschiede der Wissenschaften in der verschiedenen Art suchen, in welcher die im Prinzip gleiche Methode auf den verschiedenen Gegenstand angewendet wird. Das wäre der Fall, wenn man statt von einer religions-psychologischen von einer religiös-psychologischen oder irrational-rationalen Methode des Instinktes redete, welche beiden Wissenschaften zukäme, doch so, daß in der Religionsgeschichte mehr das rational-historische, in der

1) A. a. O. S. XXVII.

Religionspsychologie mehr das irrational-religiöse Moment der Methode zur Anwendung gelangte.

Nun zieht aber zum andern die Unklarheit in der Bezeichnung der Methode auch eine solche über die enzyklopädische Stellung der beiden Disziplinen im Rahmen der Religionswissenschaften nach sich. Die Religionspsychologie trat selbständig neben die Religionsgeschichte, weil man die Notwendigkeit erkannt hatte, die Erhebung der religiösen Wirklichkeit auf psychologischem Wege anzustreben, welcher Weg sich dann mehr und mehr als der eines irrationalen Sonderverfahrens erwies. Nun stellte sich aber die gleiche Notwendigkeit in gewissem Grade auch für die Religionsgeschichte heraus, welche auch ihrerseits an die religiösen Gegebenheiten nicht wohl anders herankam als unter Zuhilfenahme psychologisch-irrationaler Funktionen. So haben beide Disziplinen schließlich den gleichen Gegenstand: die religiöse Wirklichkeit, und die gleiche teils rationale, teils irrationale Methode, mit Unterschieden, die lediglich in der inneren Elastizität dieser Methode begründet sind. Es ergibt sich die Mißlichkeit, daß ihr Nebeneinander nicht anders zu verwirklichen ist als unter Verflüssigung der Grenzen und teilweiser Deckung der Gebiete, und das Problem, ob es haltbar sei [1]). — Entscheidend wird dabei sein müssen, ob die bleibenden Verschiedenheiten derartige sind, daß sie das Auseinander trotzdem rechtfertigen. Diese Frage ist im Hinblick auf Gegenstand wie Methode zu bejahen. Ist es auch beidemale die gleiche religiöse Wirklichkeit, um die es sich handelt, so ist doch diese Wirklichkeit in zwei polaren Erscheinungen gegeben, die sich gleichartig und in notwendiger Ergänzung gegenüberstehen, nämlich in den besonderen, geschichtlichen Typen einerseits, in den allgemeinen Grundformen des religiösen Erlebens andererseits; desgleichen ist die Verschiebung des Kräfteverhältnisses unter den Funktionen der gemeinsamen Methode eine so bedeutsame — indem nämlich in der vorwiegend rational arbeitenden Religionsgeschichte das Irrationale nur als Instinkt hinter der Szene steht, während es in der Religions-

1) Oesterreich a. a. O. S. 2 ff. hält die Frage für belanglos, was sie doch um des wissenschaftlichen Prinzips der immanenten Ordnung willen nicht eigentlich sein kann.

psychologie mit der bewußten Zielstrebigkeit eines methodischen Prinzips angewandt wird —, daß man recht wohl den gesonderten Gegenstand und das geordnete Verfahren zum Anlaß nehmen darf, die Disziplinen gegeneinander zu verselbständigen. Demnach stellt die Religionsgeschichte eine geschichtliche Typologie nach rational-irrationaler, die Religionspsychologie eine psychologische Typologie nach irrational-rationaler Methode dar.

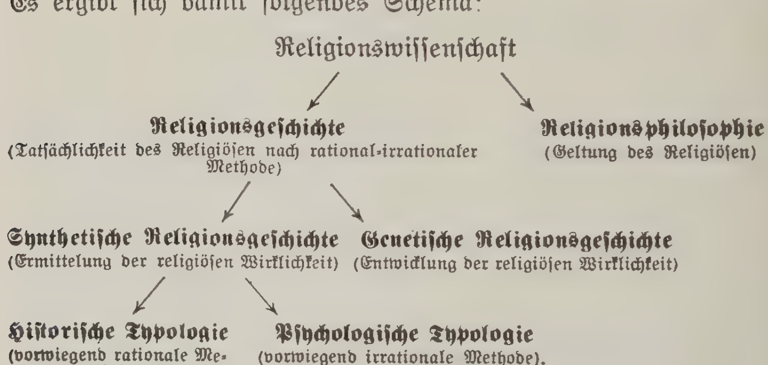
Der Vorwurf des religions-psychologischen Zirkels, der gegen diese Verselbständigung erhoben wird, nämlich daß die Religionspsychologie einerseits die Religionsgeschichte voraussetze, andererseits von ihr vorausgesetzt werde, hält in Wirklichkeit nicht Stich, da hier „Religionspsychologie" und „Religionspsychologie" nicht ein Gleiches bedeutet, sondern einmal allerdings die selbständige Disziplin, welche nicht ohne die andere möglich ist, das andere Mal aber nur ein methodisches Prinzip, welches die Selbständigkeit des historisch-rationalen nicht aufhebt, indem es sie unterstützt. Ein solcher Zirkel kann also weder bekämpft noch, wie Wobbermin [1]) will, bewußterweise zum Prinzip der methodischen Forschung gemacht werden, da er eben gar nicht da ist.

Andererseits kann solche Verselbständigung der Disziplinen auf Grund ihrer Besonderheiten nur dann wissenschaftlich zulässig sein, wenn sie ohne Vergewaltigung ihrer Gemeinsamkeit zustandekommt. Es darf also nicht übersehen werden, daß Religionsgeschichte und Religionspsychologie trotz der praktisch wünschenswerten Vereinzelung im Grunde ein organisches Ganzes darstellen, nämlich das der auf Erhebung der religiösen Wirklichkeit gerichteten Arbeit, wie es sich uns in seiner inneren Geschlossenheit bei der Beobachtung der Forscherarbeit ergeben hat. Diese innere Zusammengehörigkeit, welche die Doppelarbeit in eines schauen läßt als das auf einen Gegenstand bezogene Streben zweier in inniger Wechselwirkung miteinander arbeitenden Bewußtseinsfunktionen, muß darin zum Ausdruck kommen, daß beide Disziplinen als die Unterteile einer dritten aufgefaßt werden: der Wissenschaft von der Ermittelung der religiösen Wirklichkeit nach rational-irrationaler Methode, zerfallend in die historisch-besondere Typolo-

1) A. a. O. S. XXVI.

gie der „Religionsgeschichte im engeren Sinne“ und die psychologisch-allgemeine der „Religionspsychologie“. Dieser steht dann gegenüber die Entwicklung der religiösen Wirklichkeit, mit ihr zusammen die Wissenschaft von der Tatsächlichkeit der religiösen Wirklichkeit bildend, welche trotz des ihr eingefügten psychologisch-systematischen Unterteiles in ihrer Endabsicht eine historische ist und als solche die Bezeichnung als Religionsgeschichte besser der geschichtlichen Typologie, für die der Name zu weit ist, abnähme, so nun zusammen mit der Religionsphilosophie als der Wissenschaft von der Geltung der religiösen Wirklichkeit die Religionswissenschaft überhaupt ausmachend und in sich in eine synthetische und eine genetische Religionsgeschichte zerfallend.

Auf solche Weise schließen sich einerseits die besonderten Disziplinen der geschichtlichen und psychologischen Typologie wieder zum Organismus zusammen, andererseits schmiegt sich das Ganze ihrer ermittelnden Arbeit als synthetische Religionsgeschichte ohne Reibung in den religionswissenschaftlichen Gesamtzusammenhang ein. Es ergibt sich damit folgendes Schema:



Luthers Kirchenbegriff und die kirchliche Krisis von heute.

I.

Die Darstellung des lutherischen Protestantismus in E. Troeltschs „Soziallehren“.

Von

Pfarrer Professor D. Erich Foerster in Frankfurt a. M.

1.

In einer Zeitschrift für Theologie und Kirche, die im Jahre 1920 von neuem zu erscheinen anfängt, ist es unmöglich, die politische Bewegung zu ignorieren, die den Bestand unsrer evangelischen Kirchen und Gemeinden in Deutschland aufs schwerste erschüttert hat. Denn wahrlich, nicht um Form- und Rechts- oder gar Machtfragen handelt es sich bei diesem Ringen um eine Neugestaltung der evangelischen Gemeinschaften. Dann dürften wir diesen Gegenstand getrost kirchen-politischen Zeitschriften überlassen. Aber diese Frage darf nicht ohne stete Besinnung auf die Grundsätze der Reformation behandelt werden, und deshalb hat auch die wissenschaftliche Theologie ihr Wort dazu zu sagen. Sie muß dafür sorgen, daß nicht etwa unversehens durch die Nachgiebigkeit gegen Augenblicksnöte und vorübergehende Machtverhältnisse Prinzipien verletzt werden, die im Wesen evangelischer Frömmigkeit liegen. So gleichgültig ist die Kirche nicht für die Religion, daß diese sich um jene nicht zu kümmern brauchte. Wenigstens nur der Mystiker, der überhaupt aller religiösen Gemeinschaft entraten zu

können glaubt, dürfte so reden, aber gewiß nicht lutherischer Glaube, dem ins Herz geschrieben ist, daß die Frömmigkeit aus dem Wort, das zu ihm gesprochen wird, aus dem Zeugnis und erziehenden Einfluß anderer erwächst und davon lebt. In einer katholischen Kirche kann evangelischer Glaube nur als Märtyrer leben; weshalb hätte denn Luther das auch ihm ehrwürdige und großartige Gebäude der Römischen Kirche verlassen, wenn er darin nicht das Gefängnis seiner Seele geflohen wäre? Aber auch in einer amerikanischen Freikirche könnte lutherische Frömmigkeit immer und leben wie ein verlorenes Kind neben der strengen, korrekten, kühlen Schwester, und ihr schönstes Teil· das Dichten und Träumen, das Singen und Lachen über Teufel und Welt, würde ihr da bald gründlich vergehen. Sind das aber nicht die beiden Vorbilder, die sich heute der zerschlagenen deutschen protestantischen Kirche anbieten, entweder Rückbildung zu einer katholischen Kirche mit einer souveränen Kirchengewalt über Gemeinden und Glauben, wobei es doch keinen grundsätzlichen Unterschied ausmacht, ob ihr Träger einköpfig oder vielköpfig ist, oder Neubildung nach dem Muster der amerikanischen Freikirchen mit ihrer ausschließenden Gesetzlichkeit als Bindemittel?

Gibt es denn ein Drittes? Ja, das gibt es! Dann nämlich, wenn das durch die Umwälzung zerbrochene Staatskirchentum gar nicht das Kirchentum war, wie es Luther im Geiste vor sich sah, aber nicht schaffen konnte, nicht „der Leib", den sich „der Geist" evangelischen Glaubens gebaut hätte, sondern eine Mißbildung, eine Zwangsjacke, ein Mietshaus, in dem er nie wahrhaft heimisch werden, nie seine Eigenart ganz vorbehaltlos und rein ausleben und entfalten konnte. Dann, wenn wir eine wahrhaft protestantische luthertümliche Kirche gar nie in Deutschland gehabt hätten, weil die freie Magd des Herrn, wie sie in Luthers Gedanken dastand, gleich wieder vom Kleinglauben in eine Goliathrüstung gesteckt und ihr aus lauter Angst und falscher Liebe, um sie zu schützen, ein Vormund bestellt worden war. Wenn die Sache so läge, dann wäre also gar nicht die Kirche Luthers jetzt in den Staub gesunken, sondern gerade erst Raum geworden, diese Kirche Luthers, die bisher nur ein Gedankending gewesen ist, mit lebendigen Steinen

aufzubauen Dann lautete die Losung dieser Zeitenwende nicht, nach Rom hinüber zu schielen und dessen Kirchenbau nachzuahmen, aber auch nicht, geblendet von dem Aufschwung der angelsächsischen Kultur, mit deren Kirchentum abermals eine fremde Form um das eigne Wesen zu pressen. Nein, besinnen wir uns auf unsre Eigenart, auf unsre Herkunft und geistige Heimat, auf Luther, auf die Wahrheit, die unser Zusammenbruch nicht erschüttert hat und nicht erschüttern durfte, weil sie aus Gott ist. Bauen wir mitten in unserer Armut und in unserm Elend eine Kirche, in der von Anfang bis zu Ende restlos Ernst gemacht wird mit der evangelischen Freiheit, nein, besser gesagt, mit der unbedingten Alleinherrschaft des heiligen Geistes, der „unsichtbaren Kirche".

2.

Aber bei dieser Wegweisung tritt mir ein Gegner entgegen von höchster Bedeutung. Ein Gegner, der von vornherein größte Achtung, ja mehr als das, fordern darf und dem ich sie von ganzem Herzen zolle. Ein Buch von Gewicht und schier unerschöpflichem Reichtum, von dem ich mich nur wundere, daß es heute nicht viel häufiger zitiert wird, weil es den tiefsten Gründen unsrer Kultur nachgespürt hat und viel Erklärung und Erleuchtung über unsern Zusammenbruch bietet. Ich meine Ernst Troeltschs „Soziallehren der christlichen Kirchen" und darin das, was er über den lutherischen Protestantismus entwickelt hat. Denn nach diesem Buche ist allerdings das Staatskirchentum, wie es in abgeschwächter Form bis heute in Deutschland bestand und durch die Revolution endgültig vernichtet erscheint, die Luthers Anschauung von christlicher Religion genau entsprechende Form der religiösen Gemeinschaft, der Leib, der zum Geist der lutherischen Reformation paßt. Das vor unsern Augen vollzogene Gericht darüber würde dann also zugleich ein Gericht über Luthers Kirchenbegriff und Luthers Christentum sein. Es würde beweisen, daß dies eine in die moderne Welt nicht mehr passende, veraltete Form der christlichen Religion ist. Da nun kein Zweifel darüber herrscht, daß wir dem Staatskirchentum in jeder Form den Abschied geben müssen, so bleibt nichts anderes übrig, wenn wir doch nicht wieder katholisch werden

wollen, als für den Neubau der religiösen Gemeinschaft ein anderes Vorbild zu suchen. Welches? Nun eben das, das in den Vereinigten Staaten von Amerika Gestalt gewonnen hat, das Vorbild des Sektenchristentums, für das Religion nicht Empfang einer Gabe sondern subjektive Leistung, Christus nicht Bote und Bürge der göttlichen Liebesgesinnung sondern Vorbild des Frommen, Kirche nicht ein von Gott gestifteter Lebenszusammenhang sondern Erzeugnis sich vereinigender menschlicher Willen ist.

Das wäre für die heutige Lage der folgerichtige Schluß, wenn Troeltschs Voraussetzung richtig wäre. Ich wenigstens vermag es nicht anders zu sehen, und ich möchte glauben, er selbst sieht es auch nicht anders an, obwohl mir darüber ein ausdrückliches Zeugnis von ihm fehlt. Sein Buch ist ja mehrere Jahre vor dem unseligen Krieg erschienen, und er konnte nicht ahnen, wie schnell das Ergebnis seiner gelehrten Untersuchungen Gegenwartsbedeutung erlangen würde. Heute aber ist es nicht mehr eine Frage der Wissenschaft allein, sondern des Lebens, ob wir uns diesem Gedankengang beugen müssen. Und es gibt keine brennendere Aufgabe, als ihn mit ganzem Ernst nachzuprüfen. Ich kann meine Verwunderung nicht bergen, daß andere, die sich die Bewahrung von Luthers Werk zur Lebensaufgabe gesetzt haben, das nicht längst getan haben. So will ich es versuchen und meinen Widerspruch hinstellen, so deutlich und so fest ich es vermag.

3.

Troeltschs Beweis dafür, daß das Staatskirchentum geradlinig aus Luthers religiöser Idee erwachsen sei, ist folgender: Das Wesentliche an Luthers Christentum ist ein neues Verständnis der göttlichen Gnade. Sie ist die Gottesgesinnung der sündenvergebenden Liebe. Dementsprechend ist Religion ihm nichts anderes als die Annahme dieser Gnade in der Gesinnung des Vertrauens, die Empfindung der Abhängigkeit des Menschen als Geborgensein in einem übermächtigen, seligmachenden Willen. Damit ist die Befreiung von der priesterlich-sakramentalen Vermittlung gegeben, ferner die Befreiung von allem Joch des Gesetzes, indem die Sittlichkeit zum Dankopfer des Gerechtfertigten

wird, endlich die Aufhebung der Askese und des Mißtrauens gegen die Welt, die den Charakter eines Hindernisses für die Durchführung des evangelischen Lebensideales verliert, vielmehr zum gottgegebenen Rohstoff dafür wird.

Troeltsch erklärt nun diese Auffassung des Christentums — als Vertrauen in die Gnade Gottes — für Kirchenchristentum, insofern für die persönliche Frömmigkeit ein vorgeordneter Schatz, die Offenbarung der Gnadengesinnung Gottes auf Erden, als unumgängliche Bedingung festgehalten wird. Es muß also etwas da sein, etwas geschichtlich Gewordenes, ehe der Glaube überhaupt entstehen und leben kann. Dies etwas ist die Bibel, genauer gesagt ihr Kern, das Evangelium, das Christusbild. Dadurch ist die Religion gestiftet und wird sie immer wieder aufs neue gestiftet. Ohne diesen Bibelkern keine Frömmigkeit — das ist göttliche Ordnung, ein absolutes Gesetz. Dann aber ist auch das Dasein einer Verkündigung der biblischen Wahrheit, einer Anstalt, eines Amtes dazu, unumgängliche Voraussetzung, göttliche Ordnung, jus divinum. Weil für Luther Frömmigkeit etwas Empfangenes ist, weil alles Gottvertrauen, alle Heilsgewißheit auf einer Gabe, auf etwas von unserm subjektiven Tun Unabhängigem beruht, weil der Gottesglaube nicht ein von unserer Vernunft oder Phantasie hergestelltes Gedankengespinst, nicht ein Werk, eine Leistung des Menschen, sondern Gotteswirkung ist, deshalb bleibt es auch für Luther bei dem Gesetz: ohne Kirche keine christliche Frömmigkeit, wobei Kirche nichts anderes ist, als die göttliche Veranstaltung, seine Gnadengesinnung durch die Sendung Christi und immer weiterer Zeugen des Evangeliums bekannt zu machen. Deshalb bleibt ihm auch Christus, wie dem Paulus und Johannes, die Voraussetzung des Gottesglaubens. Er ist nicht der erste Fromme, der von sich aus das Wesen Gottes erkannt und einen Weg zu Gott gefunden hätte und vorangegangen wäre und dem wir nun nachfolgen sollen, wie die Franziskaner und Erasmus lehrten, sondern das Gefäß einer göttlichen Offenbarung, die Erscheinung Gottes auf Erden, woran sich die Freude an Gott und das Vertrauen zu ihm entzündet. Er ist nicht der Lehrer von Gott, sondern das Wort Gottes an uns.

Daraus folgt dann alles andere. Damit Glaube auf Erden sein könne, bedarf es einer unbedingt heiligen, unfehlbaren Wahrheit; der Bibelinhalt, das Christusbild, muß als inspiriert anerkannt werden. Es bedarf dazu notwendig eines Predigtamtes. Es bedarf der Unterwerfung Aller unter den Einfluß dieses Amtes und damit der Aufrechterhaltung der äußeren Christenheit. Daraus folgt die moralische Verpflichtung der Machthabenden, der Väter, der Herren, der Obrigkeit, diesen Einfluß sicherzustellen. Es folgt daraus das Landesherrliche Kirchenregiment, die Bekenntnisverpflichtung, der Taufzwang, die Unterdrückung jeder Auflehnung gegen das göttliche Wort und seinen Träger, die Kirche, das Zwangs- und Staatskirchentum.

4.

Diesen geschlossenen Gedankengang kann man nicht mit einzelnen Lutherzitaten anfechten. Ich will versuchen, ihm eine andere Gesamtanschauung entgegenzustellen. Nicht die meinige. Der Schatten eines großen Toten steht neben mir, während ich dies schreibe, Rudolph Sohms, eines der Männer, die Gott unsrer evangelischen Kirche gesandt hatte und die sie nicht gehört hat. Qui enim intelligit prophetam, est sine dubio propheta (Luther, Weim. Ausg. 3, 492).

Allerdings ist Luther die Frömmigkeit etwas von Gott Gewirktes, der Glaube des Einzelnen an Gott entsteht aus der Berührung mit anderer Glauben, aus dem Zeugnis des Volkes Gottes in Wort und Tat, nicht anders. Dies scheidet Luther ein für allemal von der Mystik. Aber diese in der Geschichte wirkende, glaubenschaffende Macht ist etwas ganz anderes, als was bisher Kirche hieß und sich unter diesem Namen die Macht, Glauben zu schaffen, anmaßte. Und wenn Luther für sie nun doch das Wort Kirche gebraucht, so tut er es sozusagen mit einem grimmigen Lächeln, mit einem heimlichen Hohn in der Feder: eine wunderliche Kirche, nämlich eine unsichtbare oder eine Kirche, die keine Kirche ist, nicht anders wie er von der „Freiheit eines Christenmenschen“ schreibt, die alles andere eher ist wie Freiheit im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Es scheint ein tragisches Gesetz der Religionsgeschichte,

daß die großen religiösen Entdeckungen immer nur mit alten Vokabeln ausgesprochen werden können. Wie Jesus von einer Königsherrschaft Gottes spricht, die gar keine Herrschaft mehr ist, sondern Liebe, — wie Paulus die in Christus geoffenbarte Gesinnung Gottes Gerechtigkeit nennt, während sie keine Gerechtigkeit ist, sondern Gnade —, so nennt Luther die glaubengründende Macht auf Erden Kirche, obwohl sie keine Kirche ist. Er weiß, daß er damit einen unpassenden Namen gebraucht, und viel lieber sagt er dafür anders: der heilige Geist, das Volk Gottes, die Christenheit, die Gemeinschaft der Gläubigen. Die Vokabel Kirche darf deshalb hier nicht irreführen. Das, was den Glauben erzeugt, ohne was er nicht denkbar wäre, ist eine rein geistige Macht, die im freien gottgewirkten Zeugnis in die Erscheinung tritt und durch die Liebe (das Sakrament) bekräftigt wird, dadurch Glauben schafft und Gemeinschaft bildet, unwiderstehlich, unaufhaltsam, eine Macht, die sogar noch aus längst Gestorbenen schreit und zeugt.

Kein Zwang, sei es der des Papstes oder einer anderen weltlichen Gewalt, kann diese Macht des heiligen Geistes, die im Volk Gottes lebendig ist, hindern und unterdrücken. Wo sich solche Tyrannei erhebt, tritt Gott selbst auf den Plan, „das Reich muß uns doch bleiben". So wenig wie sich die Sonne hindern läßt zu scheinen, läßt sich der Geist Gottes hindern zu zeugen und zu lieben. Aber diese Macht läßt sich auch von Menschen nicht schaffen, und wären sie noch so mächtig und vornehm. Empfangen, anerkennen und wegbereiten, mehr kann der Mensch überhaupt nicht tun. Liegt die Sache so, dann ist damit die Kirche als Institution selbst für entbehrlich erklärt. Sie ist nicht durch göttliche Anordnung erfordert. Nicht nur das Wie ihrer Verfassung, sondern auch das Daß ihres Daseins ist Sache menschlicher Freiheit. Christentum, Glaube ist möglich ohne Kirche, ohne öffentliches Amt, ohne Kirchengebäude und Kirchengut. Auch wenn es das alles nicht gäbe, würde es an Zeugen der Wahrheit nicht fehlen, und so laut und machtvoll würde das Zeugnis der längst Gestorbenen schreien, daß dennoch immer wieder der Glaube entstehen und die Gläubigen sich sammeln und Gemeinschaft der Anbetung und der Liebe bilden würden. Diese Gemeinschaft braucht zu ihrer Entstehung und zu

ihrem Bestand nicht notwendig das öffentliche Predigtamt und die öffentliche Predigtanstalt. Und umgekehrt, Gott seis geklagt! Auch wo das Predigtamt und die Predigtanstalt in Kraft stehen, ist längst noch nicht das Zeugnis des Volkes Gottes vorhanden. Der Glaube Luthers gründet sich auf das Zeugnis persönlichen Christentums, das ihn aus Römerbrief und Johannesevangelium, aus Augustin und Tauler, aus Zuspruch und Lebensprobe in seiner Umgebung erfaßte. Dieses lebendige Christentum ist die einzige, unumgängliche Voraussetzung für das Gläubigwerden. Oder vielmehr es ist der schöpferische Samen. Leben entsteht nur aus Leben. Das ist das göttliche Gesetz, das jus divinum, das auch über der Frömmigkeit steht.

Aber indem Luther diese Macht erkannte und sich ihr ehrfürchtig und dankbar beugte, wurde er frei von der kirchlichen Anstalt in jeder Form. Auch für den Fall, ganz von ihr ausgestoßen zu werden, war er sich bewußt, in der Gemeinschaft mit dem Volke Gottes, mit dem heiligen Geist zu bleiben. Nicht der Glaube Luthers schuf die notwendige Kirche, sondern die aus Kleinglauben, Wohlmeinen, Verantwortlichkeitsgefühl und politischem Konservatismus gemischte Stimmung der Fürsten, Ratsherrn, Kanzler und Humanisten. Gerade weil man nicht den Mut des Glaubens hätte, Gott selbst werde immer neue Zeugen der Wahrheit senden, werde ihnen den Erfolg geben, Glauben zu wecken und Gemeinden um sich zu sammeln, er werde in den Herzen der Christen die Liebe entzünden, für die Zeugen zu sorgen und in Einhelligkeit ihren Anordnungen zu gehorchen, er werde die Wahrheit mit solch guten Gründen rüsten, daß sie alle Anfechtungen zu überwinden vermöge — gerade deshalb schuf man die Staatskirche als einen Ersatz für die katholische Kirche. Deshalb band man das Recht des öffentlichen Zeugnisses an einen Auftrag der Obrigkeit, den Inhalt dieses Zeugnisses an die Richtschnur eines Bekenntnisses, den Lauf der Versammlung und das Handeln der Versammlung in Zucht und Liebe an eine Regel, eine Kirchenordnung der Obrigkeit. Man stützte den Anspruch des Zeugen auf Unterhalt und Gehör durch einen Zwong, Abgaben zu leisten, und durch den Taufzwang usw. Man schützte ihn durch das Verbot

öffentlicher Kritik und abweichender Lehre. Aus einem Abfall von Luthers Kirchenbegriff und nicht aus diesem selbst entstand das Zwangskirchentum.

5.

War diese Entwicklung unvermeidlich, ließ sich bei Innehaltung der Voraussetzungen Luthers eine evangelische Gemeinschaft auf Erden überhaupt nicht erbauen und aufrechterhalten? Das wäre in der Tat das Todesurteil über Luthers Gedanken. Denn dann böten diese Gedanken keinen Raum für das stärkste und heiligste Bedürfnis der Menschenseele, ein Bedürfnis, das gerade nach Luthers eigner Anschauung dem Menschen von Gott eingestiftet ist und genau ebenso unmittelbar aus dem heiligen Geiste stammt, wie der Drang des Zeugnisses. Aber eben dies ist ein Vorurteil. Zweifellos gibt es eine Gestalt und eine Ordnung evangelischer Glaubensgemeinschaft, die Luthers Idee nicht verleugnet. Ich unternehme, sie zu zeichnen.

Richtig ist: geordnete und geregelte religiöse Gemeinschaft, mit allem was dazu gehört, Amt, Haus, Gut, ist nicht möglich ohne Obrigkeit, ohne Staat. Also hätte Luther doch grundsätzlich das Staatskirchentum gefordert? Keineswegs. Indem Luther die religiöse Gemeinschaft in den Umkreis des Staates einfügt, bringt er überhaupt keine Ansicht vor, über die sich streiten läßt, sondern eine Entdeckung. Er betont einen nicht abzustreitenden Sachverhalt. Niemals hat auf Erden religiöse Gemeinschaft, soweit sie mehr war als freie Geselligkeit, bestanden und bestehen können ohne Staat. Auch die katholische Kirche verdankt die Möglichkeit ihres Bestandes ausschließlich dem weltlichen Arm. Auch die Christengemeinden der Frühzeit bedurften in dem Augenblick, wo sie Gemeinschaften werden wollten, der Anlehnung an das staatliche Recht. In einer Anarchie gibt es auch keine religiöse Gemeinschaft. In einem Staat, der eine solche religiöse Gemeinschaft nicht dulden *wollte*, gäbe es keine Möglichkeit, sie aufrecht zu erhalten; sie würde da immer nur als freie Geselligkeit, als „Privatsache“ existieren können. Wo überhaupt beständige religiöse Gemeinschaft ist, verdankt sie die Möglichkeit ihres Be-

stehens dem Staat, so gut wie jeder Musik- und Kunstverein, jede Akademie, jedes Rettungshaus. Auch die amerikanische Freikirche ist eine religiöse Gemeinschaft, die ihre Form von der staatlichen Rechtsordnung empfängt.

Evangelische Gemeinschaft ist deshalb nur da möglich, wo die Obrigkeit die Verpflichtung anerkennt, wie dem freien Drang des Volkes nach Wahrheit, Schönheit usw., so auch dem vom heiligen Geist geweckten Bedürfnis nach Gott Raum zu schaffen, d. h. für die leibliche Lebensmöglichkeit der religiösen Gemeinschaft zu sorgen. Nichts anderes ist damit verlangt als der Schutz der religiösen Gemeinschaft und ihrer Versammlungen gegen Tyrannei, Verfolgung und Störung, weiter Erhaltung des Kirchengutes und Gewährung der Freiheit zu zeugen und zu dienen. Wenn die Obrigkeit den Christenhäuflein, die auf Antrieb des heiligen Geistes danach verlangen, dieses Recht gewährt und schützt, so erweist sie sich damit, in Luthers Sinn, als christliche Obrigkeit, als die Obrigkeit, wie sie sein soll in einem Volk, das unter dem Einfluß der unsichtbaren Kirche steht. Geregelte und geordnete evangelische Gemeinschaft hat also zur Voraussetzung einen Staat, der den von Gott getriebenen und von einer Gemeinde anerkannten Zeugen die Freiheit schafft, ihren innern Beruf zu erfüllen, und den Gläubigen die Freiheit, ihnen zu folgen nach ihrer Ueberzeugung, aus Gehorsam der Liebe, oder sie zu verwerfen. Dies und nicht mehr ist nach Luthers Lehre der Beruf der weltlichen Obrigkeit. Dies ist Luthers Staatskirchentum. Immer hat er zweierlei betont, daß Obrigkeit unentbehrlich ist für ein ruhiges und ehrbares Leben des einzelnen wie jeder Gemeinschaft, und daß obrigkeitliche Gewalt ihre Grenzen hat und beschränkt ist auf ein ganz bestimmtes Gebiet. Jene Entdeckung von der Unentbehrlichkeit der Obrigkeit für das Leben jeder, auch der religiösen Gemeinschaft, drückt sich darin aus, daß Luther „gut Regiment" zum täglichen Brot rechnet und ausdrücklich die Obrigkeit schon im Urstand vor dem Sündenfall annimmt, also nicht als Folge menschlicher Sünde oder Verhängung des göttlichen Zornes, sondern als Stiftung göttlicher Liebe ansieht. Das Schwert ist ihr erst nach dem Sündenfall umgegürtet worden. Die Begrenzung der staatlichen Gewalt gegen-

über der religiösen Gemeinschaft ist Luther gleichfalls nicht müde geworden zu predigen. Er hat sie ganz scharf und sicher festgelegt und ist meines Wissens niemals, auch beim Aufruf des Kurfürsten zum Unternehmen der Visitation nicht, darüber hinaus gegangen.

Wohl aber weiß ich, daß da nebenher bei Luther noch eine andere Gedankenreihe geht. Nicht auf ein Bedürfnis der religiösen Gemeinschaft gegründet, sondern gerade auf ein Bedürfnis des Volkes. Eine durch und durch mittelalterliche, geradezu abergläubische Gedankenreihe. Aber eine solche, die damals noch ungebrochen über die Geister herrschte: Heidentum und Götzendienst sind für das Volk schädlich, denn sie bringen Mißwachs, Hagel, Seuche als Strafe des dadurch gereizten Gottes Sie ziehen den Fluch über das Land herbei. Als Wächter über des Landes Wohlfahrt muß die Obrigkeit diese Gefahren für sie beseitigen, darf sie also gottwidrigen Greuel, wie die Messe, nicht dulden, muß sie für jedermanns Taufe sorgen und die im Lande lebenden Ungläubigen, wie die Juden, unter harter Hand halten. Als Wächter über des Landes Wohlfahrt darf sie auch nicht dulden, daß über Fragen der Lehre und des Gottesdienstes im Lande Streit und Rotterei entstehe und muß sie deshalb den offenen Widerspruch gegen den eingeführten Gottesdienst unterdrücken. Daher die Täuferverfolgung. Das sind im letzten Grunde heidnische Gedankengänge; sie setzen einen Gott voraus, der anders ist wie der Gott Jesu und der Gott Luthers. Aber sie lassen sich abstreifen, ohne daß der Kirchengedanke Luthers irgendwie davon berührt würde; sie sind für uns eine historische Reminiszenz ohne geltende Wahrheit. Was Luther zu Luther macht, das bleibt bestehen, auch wenn wir dies Beiwerk abtun.

Auch das weiß ich, daß daneben, vornehmlich in Luthers Umgebung, bei Ratsherren, Juristen und Humanisten, noch ein anderer Gedankengang lebendig war, dessen Ursprung in der antiken Schätzung und Ueberschätzung des Staates lag. In diesen Kreisen ergriff man dankbar die Lehre Luthers vom göttlichen Recht der Obrigkeit und lehnte seine Lehre von den Grenzen der Obrigkeit ab. In diesen Kreisen war man dem Papsttum nicht minder feind, aber nicht deshalb, weil es die Freiheit der berufenen

Zeugen und der Gläubigen unterdrückte, sondern weil es der Ausdehnung der Fürstenmacht im Wege stand. Der Ruf Luthers an die Obrigkeit, die Christenheit vor päpstlicher Anmaßung zu schützen, wurde hier zum willkommenen Anlaß, im Kampf gegen den Papst die Staatsmacht zu erweitern, sie an die Stelle der beiseite gedrängten bischöflichen Gewalt zu setzen. Dieser Staatsgedanke hat die Führung ergriffen und durch Jahrhunderte behalten, aber es ist nicht der Staatsgedanke Luthers. Es ist ein Staatsgedanke, der sich nicht verträgt mit Glauben und Ehrfurcht vor der unsichtbaren Kirche, vor dem heiligen Geist, weil der Staat sich darin eine schöpferische Macht anmaßt.

6.

Wie kommt es unter den Voraussetzungen Luthers in der religiösen Gemeinschaft zur Errichtung des Predigtamtes? So: Einer, der den Drang zum Zeugnis in sich fühlt und sich im Gehorsam gegen diesen Drang geschult und gebildet hat, begehrt bei den Christen in einer Stadt oder in einem Dorf das Amt, d. h. das Recht der öffentlichen Predigt. Die Gemeinde prüft seine Gaben und seine Lehre und erkennt ihn als Zeugen an. Sie reicht ihm dafür seinen Unterhalt, sei es aus dem von alters her aufgesparten Kirchengut, sei es aus eigenen Opfern. Sie erkennt in seiner Predigt, seinem Unterricht, seiner Art, Gottesdienst zu halten, seinen Ermahnungen zu Dienst und Hilfe am Nächsten, zum Meiden der Sünde, zur Fernhaltung der Gottlosen das Wort Gottes, das die Gewissen der Gläubigen verpflichtet. Sie erkennt in dem Prediger den gottgesandten Boten, und sich selbst für verbunden, sein Werk zu stützen und zu fördern. Auf dieser Ueberzeugung beruht die Autorität des Predigers. Wenn der Gemeinde zweifelhaft wird, daß ihr Prediger ein Mund Christi ist, wenn das Gewissen der Gemeinde seinem Zeugnis nicht mehr zustimmt, sich dagegen wehrt, dann verliert der Prediger das Recht, die Versammlungen zu leiten und öffentlich zu predigen. Er muß dann einem andern Platz machen. Die Gemeinde wird als christliche Gemeinde für ihn sorgen. Mit andern Worten: der Anspruch des Pfarrers auf Gehorsam gegen seine Anordnungen, auf Unterhalt usw. beruht nicht

auf einem in der Vergangenheit geschehenen Akt der Amtsübertragung, sondern auf der dauernden Zustimmung der Gemeinde, darauf, daß er sozusagen immer von neuem als Zeuge Christi anerkannt wird. Aber natürlich, auch dieses Zeugnis der Zustimmung der Gemeinde zu der Verkündigung des Predigers soll in Ordnung erfolgen und nicht Sache des willkürlichen Beliebens einzelner sein. Es soll ja ein Zeugnis des Gehorsams der Seelen gegen Gott sein. Wer ist der Mund der Gemeinde, durch den sie den Zeugen anerkennt oder verwirft? Das ist das praecipuum membrum, das vornehmste Glied der Laienschaft, der durch die natürliche Machtverteilung in ihr berufene Stimmführer, der Fürst, Bürgermeister, Ratsherrn und Schöffen usw. Wer es ist, bestimmt der geschichtliche Zufall, oder genauer gesagt, die herrschende Gesellschaftsverfassung. Es würde keine Abweichung von Luthers Gedanken sein, das praecipuum membrum, den Stimmführer der Laienschaft, aus Wahlen der Gemeindeglieder zu bilden

Wie kommt es unter Luthers Voraussetzungen zur Kirchenbildung? Die Frage ist nicht, wie es zur gemeinsamen Unterordnung der christlichen Gemeinden in einem Lande unter eine Obrigkeit und unter ein Gesetz kommt, denn das ist Sache des Staates. Ein solcher von Staats wegen, ob unmittelbar oder durch eine von ihm bevollmächtigte Stelle, geschaffener äußerer Zusammenhang der kirchlichen Gemeinden eines Landes, die Setzung gemeinsamer Regeln für die Erhaltung und Verwaltung des Kirchengutes in ihnen, der Erlaß von Schutzmaßregeln für ihre Versammlungen, — das alles ergibt noch keine Kirche, sondern nur eine öffentliche Korporation. Kirche wird ein Zusammenhang mehrerer Gemeinden nur aus deren Willen, wenn sie der Forderung ihrer Lehrer zustimmen und sie damit als Gotteswort anerkennen, ein gemeinsames Aufsichts- und Besuchsamt einzurichten. Selbstverständlich, auch dieses Aufsehers Ansehen reicht immer nur soweit, als seine Macht zu überzeugen reicht; auch er hat kein anderes Mittel des Kirchenregimentes, als das Wort.

So erbaut sich eine religiöse Gemeinschaft, in der keine Verpflichtung gegen eine formale Ordnung der Vergangenheit der Alleinherrschaft des Heiligen Geistes, der „unsichtbaren Kirche“ in

den Weg tritt, in der es nur den Gehorsam aus Ueberzeugung und Liebe gibt. Denn auch die Unterordnung des einzelnen in der Gemeinde unter die Wortverkündigung des Lehrbegabten, die von den andern, vielleicht der Mehrheit, als göttlich anerkannt wird, trotz seiner abweichenden Meinung, ist nicht Ausfluß eines Zwanges, sondern freie Tat und Opfer der Liebe zur Gemeinschaft. Der Wortträger führt sein Amt nicht auf Grund eines formalen Erwerbsgrundes, nicht weil er rite ordiniert und berufen ist, sondern auf Grund des Vertrauens, das ihn hält, solange es ihn hält. Alle seine Anordnungen gelten und wirken nur unter dieser Voraussetzung. Auch der weitergreifende kirchliche Zusammenhang gründet sich nicht in der Zwangsordnung des Staates, sondern in dem Willen der Christen, oder besser gesagt, in der Macht der Verkündigung der Lehrbegabten, diesen Willen hervorzurufen. Eine Kirche, in der wirklich nichts herrscht, als der Geist durch das Wort. Ist das möglich? Der Glaube antwortet: Versucht es! es wird gehen.

Der Versuch ist nie ernstlich gemacht worden. Man kann deshalb auch nicht sagen, daß er mißlungen wäre. Die Probe auf die Haltbarkeit von Luthers Gedanken steht noch aus. Unmöglich aber kann man dann das unerfreuliche Staats- und Zwangskirchentum Luther zur Last legen, das mehr und mehr den Widerspruch des Volkes erweckt, oder wenigstens seine Liebe und Teilnahme verloren hat. Was zusammengebrochen ist, ist meines Erachtens nicht der Kirchengedanke Luthers, sondern ein im letzten Ursprung a n t i k e r S t a a t s g e d a n k e, der der kirchlichen Idee Luthers die Möglichkeit ins Leben zu treten verwehrte. Ist dies Urteil aber richtig, so eröffnet sich von selbst eine noch weitere Perspektive, nämlich die, ob nicht überhaupt die gesamte Gesellschaftsordnung, die sich in den deutschen Staaten entwickelt hat, viel tiefer vom Humanismus als von den religiösen Ideen Luthers bestimmt gewesen ist. Troeltsch entwickelt, wie das Zwangskirchentum, so das ganze konservative Sozialsystem aus den religiösen Ideen Luthers. Ich glaube, daß Luther damit für eine Entwicklung verantwortlich gemacht wird, die er selbst weit von sich gewiesen hätte.

II.

Erwiderung.

Von

Geheimrat Professor Dr. Ernst Troeltsch in Berlin.

Die Redaktion hat die Güte gehabt, mir die Försterschen Ausführungen über meine Soziallehren und deren praktisches Ergebnis für die heutige kirchliche Reorganisationsaufgabe in der Korrektur vorzulegen und mich um eine Aeußerung dazu zu bitten. Dieser ehrenvollen Aufgabe komme ich natürlich sehr gerne nach und muß nur bemerken, daß das Quellenmaterial, auf das ich mich damals bei der Abfassung stützte und das nahezu in jedem Satze anklingt, mir heute in den Einzelheiten aus dem Gedächtnis entschwunden ist. Ich kann also auf Einzelheiten nicht eingehen. Aber das ist in der Tat auch gar nicht notwendig. Es handelt sich, wie Förster richtig sagt, um die Konstruktionen des Ganzen.

Meine Soziallehren wollten die Selbstorganisationen der christlich-religiösen Idee, die diese in ihren verschiedenen Abwandelungen und Möglichkeiten und zugleich unter dem Einfluß jedesmal besonderer allgemeiner kultureller Lagen sich gegeben hat, zum Verständnis bringen. Dabei erwies sich, daß jene Modifikationen der christlichen Idee jedesmal mit diesen kulturellen Gesamtlagen mehr oder minder eng zusammenhingen und daß, wie die Organisation zusammen mit der Idee ein Erzeugnis der kulturellen Lage war, so an der Art der Organisation zugleich die Grundeinstellung zu den ethischen und kulturellen Problemen hing. Das Christentum ist von Hause aus eine der großen gewaltigen Utopien der Menschheit,

Messianismus und Eschatologie mit tiefem allgemeinmenschlichem ethischen Gehalt, dadurch von Hause aus spröde gegen jede Möglichkeit der kultischen und kirchlichen Selbstorganisation und spröde gegen alle Interessen einer weltlichen und kulturellen Ethik. Es ist die Grundleistung der aus seiner enthusiastischen Mission sich bildenden alten Kirche, daß sie das erste durch die Rezeption des Sakramentsgedankens und durch diesen hindurch des Priestertums, daß sie das zweite durch die Heranziehung der spätantiken Kultur in Gestalt der natürlichen Theologie und des natürlichen Sittengesetzes erreichte. Das ist die dauernde Leistung der alten Kirche, die ich inzwischen in einem Aufsatze des Logos 1915 neu dargestellt und zuvor in meinem „Augustin" an einem einzelnen Punkte beleuchtet habe. Diese Mittel bleiben bis in die protestantischen Konfessionen hinein und werden in ihnen nur modifiziert. Neben dem damit eingeschlagenen Kirchentypus blieben vom ursprünglichen Triebe her — in sehr viel schmälerer Entwicklung — die organisationslose (nicht gemeinschaftslose) Mystik und der von der sittlichen Würdigkeit der Mitglieder ausgehende Sektentypus bestehen. Die katholische Kirche wußte im Eremitentum und Mönchtum sich beides einzuverleiben, aber beide Tendenzen haben aus ihr heraus je und je sich verselbständigt, im Mittelalter eine große Tradition geschaffen und mit dieser Tradition die sich bildenden protestantischen Kirchen stark beeinflußt, obwohl sie beide den Kirchentypus festhielten, das Luthertum mit dem Sakrament und dem göttlichen Schriftamt, der Calvinismus vor allem mit dem göttlich geoffenbarten Verfassungsrecht.

Will man aus diesen Gebilden Kirchenbegriffe abstrahieren, so ist klar, daß diese Begriffe nichts rein Begriffliches sind und daß sie auch als Begriffe nichts streng Einheitliches und Logisches sein können. Sie entstammen praktischen Lagen und sind aus verschiedenen Elementen gemischt. Erst die Theologie macht daraus mit größerer oder geringerer Gewaltsamkeit eine Theorie, wobei zur Theologie das von den lutherischen und deutschen Theologen stets unbegreiflich vernachlässigte Kirchenrecht gehört. Diese organisch und historisch zur Sache gehörige Bedingtheit und Verwickeltheit ist es, die Förster zu übersehen scheint, obwohl gerade er ein unge-

wöhnliches Verständnis für Kirchenrecht besitzt. Aber er ist vielleicht zu sehr theologischer und juristischer Dogmatiker, um die Dinge so sehen zu können und zu wollen, wie ich sie sehe.

Geht man nun von diesen Grundsätzen aus an die Gliederung der christlichen Lebens- und Kulturwelt, die für mich als herrschende und einheitliche überhaupt nur bis zum 18. Jahrhundert dauert und dann dem Uebergewicht des nicht mehr kirchlich interessierten und darum paritätischen oder gar religionslosen modernen Staates weicht, dann ergeben sich die Typen des orientalischen und okzidentalischen Katholizismus, des Luthertums, des Calvinismus und des anglikanischen Episkopalismus. Ich habe den ersten und letzten zu schildern unterlassen, weil mir dazu die praktische Vertrautheit und Anschauung fehlte, die für solche soziologische Dinge unerläßlich sind. Der abendländisch-katholische oder päpstliche Kirchentypus ist ohne Zweifel der geschlossenste, wirksamste, praktisch und logisch am vollendetsten durchgebildete Kirchentypus. Der calvinistische Typus hat im Laufe seiner historischen Entwicklung sich dem Sektentypus sehr stark angenähert und dessen pharisäisch-demokratische Eigentümlichkeiten im Zusammenhang mit der rechtlichen, politischen, sozialen und ökonomischen Entwickelung zu ungeheuren Massenerscheinungen ausgebildet. Hätten die Deutschen meine Soziallehren studieren mögen, so hätten sie daraus den englisch-amerikanischen Moral- und Kulturkrieg wohl verstehen können, der nichts anderes ist als das virtuose Spiel der politischen Teufel auf diesem nicht unedlen Instrument, und die Unfähigkeit des theoretisch dehumanisierten Deutschen gegenüber diesem Spiel. Der lutherische Typus schließlich ist gänzlich bedingt durch den Lebensstil der deutschen Territorialstaaten und hat aus den sehr schmalen, wenn auch starken Resten des Kirchentypus, die Luther im Sakramentswunder und im Schriftdienst, der wunderbaren Wirkung durch das gotterfüllte Wort, hatte stehen lassen, eine Bibel- oder Schriftkirche an Stelle der Papst- und Priesterkirche aufgerichtet, die auf ihre Weise alle Funktionen frei und von innen heraus unter freundwilliger Mitwirkung des Staates als der Verkörperung des natürlichen Sittengesetzes auswirken sollte, die die päpstliche auf ihre Weise ausübte. Daß Luthers Kirchenbegriff

innerhalb der immer festgehaltenen Grenzen der Oekumenizität und der objektiven Schriftwirkung der Kirche starke Schwankungen durchmachte und am Anfang von Mystik und Sektentypus nicht unberührt blieb, weiß ich und glaube ich gezeigt zu haben. Doch halte ich Sohms Ausdeutung dieser Anfangslehren, wo ja noch die alte Kirche praktisch weiter bestand und die Auflösung verhinderte, für einen edlen Irrtum. Denn er rechnet auf das „charismatische" Schriftamt, auf das permanente Wunder der Auslese, Beglaubigung und willigen Aufnahme erleuchteter Schriftlehrer, in denen die Gemeinde sich dem Wunder beugt. Das wäre praktisch undurchführbar gewesen und unterliegt theoretisch allen Einwänden wie jeder charismatische Enthusiasmus. Darauf ließ sich nichts aufbauen. Die lutherischen Amtmänner, Diplomaten und Kirchenjuristen haben ganz recht gehabt, diesen eigensinnigen und phantastischen Glauben preiszugeben und aus der ordnungsmäßigen Berufung zu Sakrament und Schriftamt den Begriff einer Staat und Kirche kombinierenden Lebensordnung zu schaffen. Luther hat auch meines Wissens darüber zwar vielfach gescholten und getobt, ist aber auf seine charismatische, reine Wunder- und Glaubenskirche aus guten Gründen niemals zurückgekommen. Sein Interesse an reiner Lehre und Ordnung wäre ja auch anders gar nicht zu verwirklichen gewesen. Daran hat sich dann die ganze spezifisch deutsche und vor allem preußische Entwicklung von Staat und Kirche angeschlossen, wo praktische politische und soziale Verhältnisse viel entscheidender waren als die religiösen Grundlagen. Die skandinavischen Lutherkirchen haben ja auch — wenigstens in der Neuzeit — reichlich andere Wege eingeschlagen, wovon ich wiederum leider zu wenig praktische Anschauung hatte, um sie schildern zu können.

Stehen die Dinge so, dann wird man von einem auf die Gegenwart anwendbaren strengen und geschlossenen Begriff der Kirche bei Luther und Luthertum überhaupt nicht reden können und überhaupt die historischen Kirchenbegriffe weniger ernst nehmen. Ich könnte also nach dem heutigen Zusammenbruch des deutschen territorialen Staatskirchentums die Alternative Försters nicht anerkennen, daß man bei meinen Voraussetzungen nur zwischen Nachahmung des Katholizismus und des angelsächsischen Frei-

kirchentums d. h. des Neucalvinismus zu wählen habe. Beides ist ja ohnedies unmöglich, weil die psychologischen Vorbedingungen, die dafür vorauszusetzende Menschenart, bei uns fehlen. Freilich kann ich noch weniger Försters vermeintlich genuinen lutherischen Kirchenbegriff als Grundlage gegenwärtiger Neubildungen ansehen. Er taugt überhaupt nicht für die Welt, für die heutige noch weniger als für die damalige. Auch sind Försters eigene Versuche, diesen Kirchenbegriff der modernen Lage anzupassen, trotz allen Scharfsinns und aller edlen Gesinnung, die er beide mit dem vortrefflichen Rudolph Sohm teilt, mir immer bedenklicher geworden. Sie sind unlutherisch und modern in dem Verzicht auf Einheit und Reinheit der Lehre. Sie sind praktisch unmöglich durch ihre Heranziehung des Staates als Helfer und Träger der Organisation, der das eben heute durchaus nicht sein will.

Meiner Meinung nach liegen die Dinge so, daß die moderne Welt seit dem 18. Jahrhundert staatlich-kulturell und geistig eine neue Lage geschaffen hat, in der auch die Voraussetzungen für eine eigentümlich moderne Kirchenbildung längst gebildet worden sind: Zurückziehung des Staats von der Kirche, der nur beim Uebergang helfen kann und muß, Stellung der Kirchenzugehörigkeit auf Freiwilligkeit und finanzielle Selbsterhaltung, Freigebung der dogmatischen Lehrbildung innerhalb theoretisch niemals genau zu bestimmender, aber praktisch sich durchsetzender Grenzen, Beibehaltung der Kirche als möglichst breite Massen umfassender und erziehender Volksmacht, Fortdauer des Zusammenhangs mit der allgemeinen wissenschaftlichen Arbeit an den Universitäten, stärkere Ausbildung und Hervorhebung der sozialen Leistungen und Aufgaben. Im Ganzen geht doch offenbar der Wille der protestantischen Bevölkerung heute in dieser Richtung. Man will die Volkskirche, nicht die vielen Freikirchen; man will den Zusammenhang mit der Wissenschaft, nicht die moralistische Gesetzlichkeit; man will die gegenseitige Duldung einer überhaupt ein bißchen ins Ungewisse und Unklare gekommenen religiösen Lehre, nicht die sich gegenseitig ausschließenden Rechtgläubigkeiten. Ob es gelingt, diese überwiegende, von einem Jahrhundert der Humanität und Wissenschaft erzogene Gesamtstimmung durchzusetzen und in rechtlich organisatorische

Formen überzuführen, das ist freilich eine schwierige Frage. In Baden ist es dem Anschein nach vorerst gelungen. In dem kratzigeren Preußen wird es schwieriger sein. Und wenn es zunächst gelingen sollte und wenn vor allem der Ausbau der Kirchen als gegenrevolutionärer Festungen vermieden werden sollte, dann ist freilich immer noch die Frage, wie die Dinge weiter gehen. Es würde sehr viel guter Wille, Weisheit und Güte, wissenschaftliche Gesinnung, soziales Verständnis und juristische Produktivität dazu gehören, wenn es gut gehen soll. Noch schweigen die Kirchenjuristen, für die heute große Zeit wäre. Aber da gibt es fast nur die alten konservativen Kirchenjuristen und die akademischen Mitverwalter des Kirchenrechtes. „Juristen an die Front" müßte es heißen; freilich müßten es Juristen von tiefem religiösen und soziologischen Verständnis sein. Gerade das letztere ist dasjenige, was in dem theoretischen und regierungsseligen Deutschland immer am meisten gefehlt hat und was auch bei allem Schimpfen über die Regierung, die alte wie die heutige, nicht die Voraussetzung dieser deutschen Lieblingsbeschäftigung war und ist.

Ich glaube also, um mich zusammenzufassen, nicht an irgendwelche alten Kirchenbegriffe, weder an katholische und calvinistische, noch an den von Sohm entdeckten oder an einen andern echt lutherischen. Ich glaube vielmehr an die Notwendigkeit einer Neubildung, die eigene Gedanken denken muß und mit einer neuen Kulturlage ein neuer praktischer Kompromiß aus den von der Geschichte gebildeten Tendenzen und Kräften der Gegenwart sein muß. Natürlich muß ein solcher Kompromiß ein theoretisches Rückgrat haben, vor allem aber setzt er guten Willen, Einsicht und Verantwortungsbewußtsein voraus. Ich habe meine Soziallehren mit gutem Grunde beim 18. Jahrhundert geschlossen. Die offizielle Christlichkeit Europas ist mit ihm zu Ende. Die christlichen Organisationen und ihre Kulturethik herrschen nicht mehr über das Ganze. Das religiöse Leben sucht wie das staatliche und soziale neue Bahnen. Es ist kein Wunder, daß wir heute vor der Aufgabe kirchlicher Neugründungen stehen. Man muß sie dann aber wirklich auch als Neugründung verstehen.

Man darf dabei doch nicht übersehen, daß solche Neugründungen

bis zu einem gewissen Grade bei den anderen großen Kirchenbildungen bereits stattgefunden haben. Der Calvinismus ist unter der Wirkung der modernen Kultur zum Freikirchentum auf denjenigen Gebieten geworden, wo diese Kultur zuerst als staatlich-soziale sich durchgesetzt hat. Der Katholizismus ist nach der Zerbrechung der mittelalterlichen feudalen Kirche zum Vatikanismus geworden. Die deutschen Kirchen haben mit ihren kümmerlichen Synodalordnungen ja auch ihrerseits den Neubildungsprozeß sehr zahm eröffnet, wie es der Fortdauer der älteren politisch-sozialen Ordnung auf deutschem Boden entsprach. Erst heute werden ihnen die Konsequenzen der modernen Welt im vollen Umfange fühlbar. Um die Erhaltung eines sehr starken lutherischen Grundzuges ist mir dabei nicht bange. Er sitzt zu tief in dem geistigen Wesen des deutschen Protestantismus. Calvinistisch-gesetzlich wird der deutsche Protestantismus trotz allen Freikirchentums, katholisch wird er trotz aller hierarchischen und hochkirchlichen Gelüste nicht werden. Aber ein breites und starkes Volkskirchentum zu behaupten oder zu gewinnen wird allerdings seine Aufgabe sein. Dazu aber bedarf es, wie ich wiederhole, neuer juristisch-theologischer Konstruktionen, wenn nicht alles auseinanderfahren soll.

Ist das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl das religiöse Grundgefühl?

Von

Pastor Lic. W. Thimme, Privatdozent in Münster.

Schleiermacher eröffnet seine Glaubenslehre mit dem Satze, Religion sei eine Bestimmtheit des Gefühls. Was versteht er unter Gefühl? Er erklärt es sogleich als unmittelbares Selbstbewußtsein. Selbstbewußtsein nennt er es, weil es rein innerlich ist, Selbstbewußtsein, weil es keine bewußtlosen, dämmerhaften Zustände unter sich begreifen soll, unmittelbares Selbstbewußtsein, weil es sich deutlich von der durch Betrachtung oder Reflexion vermittelten gegenständlichen Vorstellung des Menschen von sich selbst unterscheidet. Das Gefühl kommt, sagt Schleiermacher weiter, keineswegs bloß als Begleitzustand vor, sondern kann für sich bestehen, indem es entweder das Seelenleben beherrschend füllt, oder indem es bei wechselnder Gedanken- oder Willenstätigkeit unverändert fortdauert, wie Schleiermacher dies an den auch religiös bedeutsamen Gefühlen der Freude und des Leides veranschaulicht.

Damit ist Schleiermachers Erklärung abgeschlossen. Jeder Leser wird der Ansicht sein, daß er unter Gefühl im wesentlichen das versteht, was wir Stimmung nennen, wie denn Freude und Leid zweifellos Stimmungen sind. Das Eigentümliche der Stimmung scheint mir zu sein, daß sie der Nachhall inneren Erlebens ist, ein Nachhall, der zwar ein gewisses Eigenleben gewinnen kann, indem sich die Aufmerksamkeit auf ihn konzentriert, oder indem er trotz Ablenkung des Geistes auf andere Dinge in gleicher Weise

weiterklingt, der aber gleichwohl zweifellos sekundär ist, nichts weiter aus sich hervorbringen kann, sondern allmählich verhallt.

Ist das Schleiermachers Meinung? Keineswegs. Um sie uns zu verdeutlichen, beginnen wir am besten mit einem wichtigen Abschnitt seiner Reden. Die zweite Rede führt bekanntlich aus, Religion bestehe in Anschauung des Universums und in den diese Anschauung begleitenden Gefühlen. Aber Schleiermacher schiebt eine Zwischenbemerkung ein — in der dritten Auflage wird sie bedeutsam an die Spitze gestellt — die darlegt, daß man bei dieser Scheidung von Anschauungen und Gefühlen der Religion noch nicht auf den Grund komme und ins innerste Herz schaue. Im religiösen Urerlebnis sind vielmehr Anschauung und Gefühl eins. Wie beim sinnlichen Wahrnehmen zunächst Sinn und Gegenstand in einander fließen und darauf erst, wenn auch blitzgeschwind, das Vorstellungsbild ersteht und der Gefühlston erklingt, so verhält sichs auch beim religiösen Vorgang. Der jugendliche Romantiker beschreibt ihn mit folgenden Worten: „Ich liege am Busen der unendlichen Welt: ich bin in diesem Augenblicke ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie mein eigenes, sie ist in diesem Augenblicke mein Leib, denn ich durchdringe ihre Muskeln und Glieder wie meine eigenen, und ihre innersten Nerven bewegen sich nach meinem Sinn und meiner Ahndung wie die meinigen" (Ausgabe von R. Otto, S. 43). Dieser Moment, sagt Schleiermacher, ist die Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion. Er ist geheimnisvoll und unbegreiflich. Nur die Anschauungen und Gefühle, die bald abfallenden Blüten des zarten Gewächses Religion, lassen sich gleichsam aufbewahren und trocknen, das heißt, man kann über sie begrifflich ins Reine kommen. Von religiösen Gefühlen macht Schleiermacher sodann eine ganze Reihe namhaft, Ehrfurcht und Demut, Liebe, Dankbarkeit, Mitleid, Reue. Das sind sämtlich Gemütsstimmungen.

Wir sehen, Schleiermacher weiß das ursprüngliche innere Erleben — in diesem Falle also das mystische Einswerden der Seele mit dem Universum — von den nachhallenden Stimmungen wohl zu unterscheiden. Es ist bedauerlich, daß er dies nicht stets getan hat, sondern beides zusammenwirft, wenn er in der Glaubens-

lehre die Religion eine Bestimmtheit des Gefühls nennt. Damit will er, so sehr es zunächst den Anschein hat, und obwohl der Sprachgebrauch der Reden diese Meinung begünstigt, nicht sagen, daß Religion lediglich Stimmungssache sei, was eine unerträglich einseitige und weichliche Auffassung der Religion wäre, sondern es soll heißen, daß die Religion auch und in erster Linie Sache jenes ursprünglichen inneren Erlebens ist. Das geht aus dem grundlegenden § 3 deutlich genug hervor. Denn Schleiermacher betont hier, daß das Gefühl nicht nur nicht verworren, sondern daß es auch wirksam sei — Stimmungen sind das nicht, Stimmungen sind unfruchtbar — daß es seine Eigentümlichkeit sei (und hier denkt man unwillkürlich an den angeführten Abschnitt der zweiten Rede), Wissen und Tun aufzuregen. Jeder fromme Moment schließe beides oder eines von ihnen als Keim in sich. In einem es fixierenden Denken komme das erregte Gefühl zur Ruhe, und es ergieße sich in ein es aussprechendes Handeln. Das Gefühl steht also nicht etwa bloß als Stimmung mit Wissen und Wollen, bzw. Handeln auf einer Linie, es ist nicht bloß Ausläufer, einer von mehreren Zweigen, sondern auch Stamm; als inneres Erleben, oder doch wenigstens erster und unmittelbarster und die ursprüngliche Einheit des mystischen Vorgangs noch behauptender Reflex des inneren Erlebens, ist es der Mutterschoß, aus welchem Vorstellungen und Ideen, Willensmeinungen und Stimmungen entspringen.

Ziehen wir Schleiermachers philosophische Schriften zu Rate, so finden wir, daß ihre allerdings schwankenden und sich widersprechenden Ausführungen auf dasselbe hinauslaufen. Die bekannte Definition der Dialektik bezeichnet das Gefühl als Indifferenz von Wissen und Wollen. Bender in seiner Theologie Schleiermachers S. 39 verdeutlicht den Sinn dieser Formel, indem er sagt: „Die Tätigkeit des Wissens und Wollens hat also ihren gemeinsamen Grund in der unmittelbaren Ichtätigkeit (des Gefühls), und diese ursprüngliche Einheit von Leib und Seele (im Gefühl) ist zugleich der Tiegel, in welchem die in das Bewußtsein tretenden Objekte mit dem Subjekte verschmolzen werden." So verstehen wir es, daß Schleiermacher dem Gefühl, so sehr er an andrer Stelle

seinen rein passiven Charakter betont (es „handelt“ natürlich nicht), den Charakter der Produktivität zuspricht, es als unmittelbaren Vollzug des innern, einheitlichen Lebens die höchste Form der Tätigkeit nennt, Bender S. 38. Schleiermachers Gefühlstheologie ist also weder antiintellektualistisch — kann er doch das Gefühl geradezu ein Erkennen nennen — noch antivoluntaristisch. Allerdings ist sie, da er das innere Erleben und die Stimmung, das Anschlagen der Saite und den Nachhall, im allgemeinen nicht auseinanderhält, nicht ganz klar.

Nunmehr sind wir in der Lage zu begreifen, was Schleiermacher meint, wenn er als das Wesentliche aller Religion das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl bezeichnet. Man hat sich die Entstehung dieser Definition wohl folgendermaßen verdeutlicht: Schleiermacher habe in weiterer Durchdenkung des Religionsbegriffs der Reden (Religion = Anschauung und Gefühl) zunächst das romantisch-ästhetische Moment der Anschauung beseitigt und sodann, geleitet vom systematischen Triebe, den bunten Kranz der religiösen Gefühle auf das eine schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl reduziert. Aber es ist unstatthaft, das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl mit den Gefühlen der Reden zusammenzustellen. Es paßt nicht in den Kranz. Wäre es bloße Stimmung, so könnte man von ihm nur durch einen Rückschluß zur Gottesvorstellung gelangen und Religion wäre alsdann ein zusammengestückeltes Etwas, Stimmung + problematische Gottesvorstellung. Das ist aber durchaus nicht Schleiermachers Meinung. Er nennt Gott nicht das Woher des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls, sondern das „Woher unseres gesamten empfänglichen und selbsttätigen Daseins“, er sagt, Gott sei uns im Gefühl gegeben auf ursprüngliche Weise. Die Gottesvorstellung ist demnach im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl keimartig schon mitgesetzt, es ist nicht möglich, sich seiner deutlich bewußt zu werden und es auszusprechen, ohne die darin enthaltene Beziehung auf Gott ausdrücklich herzustellen.

Freilich mit den Mystikern von einem Gotteserleben zu sprechen, kommt Schleiermacher nicht in den Sinn, denn dann würde Gott trotz aller Bemühung, Distanz zu wahren, auf eine Stufe gestellt mit andern Objekten, die wir wahrnehmen oder denken,

und eine, wenn auch noch so geringe Gegenwirkung gegen ihn wäre möglich. Sondern die Gottesvorstellung im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl entsteht so, daß wir uns mit allen Gegenständen, die auf uns einwirken und auf die wir zurückwirken, denen gegenüber wir also ein geteiltes Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl besitzen, zusammenschließen, indem wir mit der ganzen Welt in einem allgemeinen Endlichkeitsbewußtsein eins werden. Das Korrelat dieses Endlichkeitsbewußtseins ist der Gottesgedanke. Der ganzen Welt gegenüber besitzen wir noch einen gewissen geringen Grad von Freiheitsbewußtsein; ziehen wir jedoch die Welt mit in unser Selbstbewußtsein hinein, so wissen wir uns mit ihr absolut abhängig — von Gott. Für den Gottesgedanken der Glaubenslehre ist demnach konstitutiv das Moment der Ursächlichkeit; nicht in dem Sinne, als ob Gott das postulierte letzte Glied der langen Kausalitätskette wäre, sondern er ist der Urgrund, der den ganzen unendlichen Kausalzusammenhang, sein letztes Glied nicht minder unmittelbar wie das etwaige erste, bedingt und trägt. Gott ist absolute Kausalität [1]).

Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ist Schleiermacher zufolge ein allgemeines Lebenselement. Freilich tritt es auf niederen Kulturstufen, im Polytheismus und vollends im Fetischismus, nur verworren zutage. Rein wird es erst dann erlebt, wenn der Mensch sich nicht bloß als Einzel- sondern als Gattungswesen, wenn er sich nicht nur in seinem Gegensatz zu Weltteilen und zur ganzen Welt, sondern selbst als Welt-Teil und eins mit der Welt fühlen lernt. Die Konsequenz, die sich hieraus zu ergeben scheint, daß es demnach nur

1) Etwas anders konstruiert die Dialektik den Zusammenhang zwischen religiösem Gefühl und Gottesvorstellung. Auch hier wird das Rückschlußverfahren vermieden. In dem Gefühl, der innersten subjektiven Lebenseinheit, spiegelt sich nach ihr die höchste, kosmische, absolute Einheit = Gott. „Im Gefühl ist die im Denken und Wollen bloß vorausgesetzte Einheit des Idealen und Realen wirklich vollzogen, da ist sie unmittelbares Bewußtsein", Dial. ed. Jonas, S. 152. Ein Gegensatz liegt hier nicht vor. Denn die relative Einheit der Welt hat in der absoluten Einheit, wie sie die Gottesidee ausspricht, ihren letzten Grund. Absolute Einheit und absolute Kausalität, folglich auch schlechthinniges Abhängigkeitsbewußtsein und Einheitsbewußtsein, bedeuten für Schleiermacher ein und dasselbe. Vgl. S. 6.

der Aufklärung, der Erweiterung des Horizontes bedarf, um reine und vollkommene Religion zwar nicht hervorzubringen, aber doch die Bahn frei zu machen, auf der sie dann in eigener Kraft einherschreitet, vermeidet Schleiermacher, indem er später hervorhebt, daß die Sinnlichkeit des Menschen gleichsam ein Trägheitsmoment ist, welches ihn der vorauseilenden Verstandesentwicklung zum Trotz in seiner selbstischen Vereinzelung festhält und das Durchbrechen des Gottesbewußtseins hemmt. Somit ist die christliche Religion, innerhalb deren der Einfluß Christi den Widerstand des Fleisches überwindet, nicht bloß Kultur- sondern auch Erlösungsreligion.

Erwähnt muß noch werden, daß nach Schleiermacher das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl im zeitlichen Leben zwar rein und klar, aber niemals so wie es begrifflich an und für sich sein müßte, hervorzutreten pflegt; etwa als wenn wir das Sonnenlicht nur in den einzelnen farbigen Strahlen des Spektrums zu sehen vermöchten. Es erhält sein besonderes Gepräge dadurch, daß es sich mit den verschiedenen anderen Seeleninhalten verbindet, insbesondere mit Lust- und Unlustgefühlen und Zuständen der Ruhe und der Tätigkeit. So ergeben sich die individuellen und Artunterschiede innerhalb einer und derselben Religion und bei verschiedenen Religionen, die auf gleicher Stufe stehen. Die Stufe der christlichen Frömmigkeit bezeichnet sein Monotheismus, seinen Artcharakter die Teleologie, sein besonderes Merkmal bildet die Beziehung auf Jesum den Erlöser, aber das Wesentliche auch der christlichen Religion ist das im Grunde genommen stets sich selbst gleiche schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl. Wie nach Schleiermacher alle göttlichen Eigenschaften Entfaltungen seiner Allursächlichkeit sind, so kann es auch kein frommes Gefühl geben, das nicht eine Abwandlung des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls wäre[1]. In diesem Sinne sagt er, daß die schlechthinnige Abhängigkeit die Grundbeziehung sei, welche alle andern in sich schließe (Hendelsche

1) Womit nicht gesagt ist, wie man Schleiermacher mißverstanden hat — er protestiert dagegen in seinem Sendschreiben an Lücke —, daß man die spezifisch christliche Gefühlsprägung aus dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl a priori „deduzieren" könnte. Das würde dem Schleiermacherschen Individualitätsprinzip widerstreiten.

Ausgabe, I S. 18), und nennt er das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl das Grundgefühl der Frömmigkeit (I S. 239).

Ich kann der letzterwähnten Formulierung zustimmen, aber nur in dem eingeschränkten Sinne, daß das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl das grundlegende und ursprünglichste aller religiösen Gefühle ist. Mir scheint, daß sich dieser Satz gegen die Einwände R. Ottos (in seinem Buch über „Das Heilige") im wesentlichen halten läßt. Ottos Behauptung, daß man nach Schleiermacher vom Abhängigkeitsgefühl erst durch einen Rückschluß zum Göttlichen gelange, ist, wie wir sahen, unrichtig. Seine These, das religiöse Grundgefühl sei das Innewerden des „Numinosen", das als geheimnisvolles, übernatürliches Objekt außerhalb des Menschen vorgestellt werde, ist religionsgeschichtlich betrachtet gewiß zutreffend. Aber Schleiermacher schreibt nicht als Religionsgeschichtler; was er treibt, ist religionspsychologische Innenschau. Er würde entgegnen, das Gefühl für das Numinose sei die zeitlich erste, verworrene Regung des um Klarheit ringenden schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls. Erwägung fordert ein weiterer Einwand Ottos. Erste Reflexwirkung des Numinosen im Selbstgefühl, sagt er, sei nicht das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit, sondern das „Kreaturgefühl", das Gefühl eigener Schwäche, Armut und Nichtigkeit gegenüber der Macht- und Seinsfülle der Gottheit. Nicht um Kausalität handle es sich hier, sondern um das Bewußtsein: Ich nichts, du alles. Schleiermachers Fehler sei es, ein von Haus aus gänzlich irrationales Gefühl, wie es sich bei jedem echten Mystiker offenbare, zu rationalisieren. Mir scheint, daß Schleiermacher sich doch verteidigen kann. Er würde entgegnen, daß der Mensch sich darum so ohnmächtig und hilflos fühle, weil er auf Schritt und Tritt seine Abhängigkeit zu spüren bekomme; nicht das Bewundern der Größe des Numen, sondern das angstvolle Bewußtsein: Es hat mich in seiner Gewalt, sei das Primäre, und dies Gefühl der Abhängigkeit trete in seiner Vollendung erst dann ans Licht, wenn der Mensch sich nicht mehr einer sei's auch noch so erhabenen Gottheit gegenüber sehe, sondern wenn der Gegensatz von außen und innen verschwinde, wenn Gott aufhöre Objekt zu sein und damit die letzte Möglichkeit einer Gegenwirkung hin-

alle, wenn Gott zu dem Woher alles Daseins, zur absoluten Kau-
alität werde. Immerhin halte ich es nicht für ausgeschlossen, daß
Schleiermacher sich durch Ottos Kritik um ein weniges von seiner
ingeschlagenen Bahn abdrängen lassen und es als Einseitigkeit
ugeben würde, den Gottesbegriff in seiner Glaubenslehre aus-
hließlich oder vorwiegend durch den Kausalitätsgedanken bestimmt
u haben. Er würde es vielleicht für richtiger erkennen, die im reli-
iösen Grundgefühl mitgesetzte Gottesvorstellung durch den umfassen-
eren Begriff des Absoluten, in dem alles beschlossen liegt, Urgrund,
Seinsfülle, Notwendigkeit und Einheit, auszusprechen, und dem-
ufolge das religiöse Grundgefühl lieber als Kreaturgefühl zu be-
eichnen. Jedenfalls aber würde er betonen, daß in diesem Kreatur-
efühl nicht minder wie im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl
er Keim einer Idee zu finden sei, und wenn man das unver-
ittelte Aufblitzen derselben im Urerkennen „rational" nennen
olle, so seien die fundamentalen religiösen Vorgänge eben nicht
irrational, wie Otto glauben machen wolle.

Wenn man in der angedeuteten Weise einen Schritt über
Schleiermachers Glaubenslehre hinaus weitergeht, wird es freilich
oppelt nötig, den wertvollen Gedanken Ottos noch zu unter-
reichen, daß einer ganz abstrakten und negativen Gottesvorstellung
n durchaus positives, unter Umständen sogar reiches und mäch-
ges Gefühl entsprechen kann. Wie gesagt, im wesentlichen, meine
h, wird sich Schleiermachers Bestimmung des religiösen Grund-
efühles aufrechterhalten lassen.

Kurz müssen in diesem Zusammenhang noch erwähnt werden
e übrigen, dem Kreaturgefühl nächstverwandten Gefühle, die
tto namhaft macht, die Scheu, das Zittern, Erschauern und
rauen vor dem mysterium tremendum der Gottheit. Schleier-
acher würde kaum leugnen, daß das schlechthinnige Abhängigkeits-
efühl von diesen bald jäh hervorbrechenden, bald dämmerhaft
hleichenden Empfindungen umspielt wird, und vielleicht auch ein-
iumen, daß es, von diesem bunten Rankengewirr umkränzt,
uf diesem Naturboden erwachsen, erst seinen eigentümlichen Reiz,
was natürlich Anheimelndes, eine Art Erdgeruch erhält. Er würde
ese Gefühlsmomente, so bedeutsam er es finden würde, daß sie

auf den niederen Stufen der religiösen Entwicklung sich am kräftigsten geltend machen, auch wohl nicht bloß der Verworrenheit des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls zurechnen. Aber schwerlich würde er ihnen Selbständigkeit und Eigenwert zugestehen. Er würde sie nicht Grund- sondern Begleitgefühle nennen, deren Entstehung begreiflich wird, wenn man bedenkt, daß im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl die Gottesvorstellung, die Idee des Absoluten einem Wesen aufgeht, das nicht bloß vernünftig, sondern zugleich Sinnenwesen ist. Und er würde es wohl für angebracht halten, davor zu warnen, man möge sich durch die Fülle der religiösen Erscheinungswelt nicht über das Wesentliche und die Grundzüge aller Frömmigkeit hinwegtäuschen lassen.

Aber wie steht es mit jenem weiteren Moment, das, wie Otto betont, dem Numinosen anhaftet, dem Fascinosum? Wie kommt es, daß der Mensch sich zum Göttlichen so geheimnisvoll und so stark hingezogen fühlt, daß er auf tieferen Kulturstufen es durch allerlei magische Manipulationen, durch Essen und Trinken, in Rausch und Verzückung in sich hineinzuziehen, daß er in den höchstentwickelten Religionen, am meisten im Christentum selbst, im Liebesdrang geistig damit eins zu werden sich bemüht? Es dürfte unmittelbar einleuchten, daß die Liebe zu Gott keine Abwandlung des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls ist, wie etwa das Gefühl der Ergebung. Liebe ist etwas spezifisch anderes als Abhängigkeit, sonst könnte es höchstens Kindesliebe und nicht auch Freundesliebe oder vollends Elternliebe geben. So bliebe allein übrig, da man die Liebe zu Gott, die gerade auf den höchsten Stufen religiösen Lebens zwar nicht ekstatisch, aber doch unvergleichlich tief empfunden wird, unmöglich aus einer Verworrenheit des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls herleiten kann, in ihr ein relativ selbständiges Begleitgefühl des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls anzuerkennen. Dann würde Schleiermachers Religionsauffassung zwar ergänzt, bereichert, bliebe aber im wesentlichen unangetastet.

Läßt sich, fragen wir also, die fromme Liebe als Begleitgefühl des schlechthinnigen Abhängigkeitsbewußtseins verstehen? Daß in dem sterblichen Sinnenwesen Mensch, wenn er zum Bewußtsein seiner völligen Abhängigkeit kommt, wenn ihm der Gedanke des

bsoluten aufdämmert, sich vom Odem des Geheimnisses angeweht
hlt, ein Schauer der Ehrfurcht erwacht, daß ihn auch wohl ein
rauen anwandeln kann, dürfte unmittelbar verständlich sein. Kann
on der Liebe zu Gott das gleiche gelten? Uns fällt auf, daß dies reli-
ös so bedeutsame Gefühl, wie auch das verwandte des Vertrauens,
Schleiermachers Glaubenslehre nur eine durchaus nebensächliche
olle spielt. Es dürfte einleuchten, daß nur dann sich an das schlecht-
nnige Abhängigkeitsgefühl das Begleitgefühl der Liebe anschließen
nnte, wenn das erstere seinem Wesen nach ein Gefühl der Selig-
it wäre. Es ist aber schwer einzusehen, wie das Bewußtsein,
cht etwa in Gott geborgen, sondern von Gott bedingt zu sein,
s beseligend empfunden werden könnte. Schleiermacher behauptet
freilich. Und zwar zunächst von dem schlechthinnigen Abhängig-
itsgefühl als solchen: „Denken wir es in seinem sich selbst gleich
in . ., so erwirkt es . . eine unveränderliche Gleichheit des Lebens,
elche jeden . . Gegensatz ausschließt. Dieses nun denken wir uns
iter dem Ausdruck der Seligkeit des Endlichen als den höchsten
ipfel der Vollkommenheit" I S. 25. Der Satz klingt nicht sehr
erzeugend, eher etwas verlegen. Doch ist nach Schleiermacher
e Seligkeit „dieser unveränderlichen Gleichheit des Lebens", die
is mit der epikureischen Ataraxia größere Aehnlichkeit zu haben
eint als mit der christlichen Seligkeit, kein irdisch möglicher Zu-
nd. Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl existiert ja immer
r in Verbindung mit andern Bewußtseinsinhalten. Die Seligkeit
s praktischen Christenlebens besteht demnach darin, daß sich an
les seelische Erleben des Menschen, auch an die Lebenshemmungen
rch Trübsal, leicht und sicher das schlechthinnige Abhängigkeits-
fühl, oder die Beziehung auf Gott anheftet. Das ist der irdische
ealzustand, wie er uns in Christo urbildlich entgegentritt. Selig-
t, soweit sie irdisch realisierbar ist, wäre demnach das Gefühl der
efriedigung, diesen menschlichen Ideal- oder Normalzustand zu
reichen oder sich ihm anzunähern.

Ist es nun dies, das dem religiösen Liebesgefühl zugrunde
gt, das im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl sich ankündigende
anszendente Ideal der unveränderlichen Gleichheit des Lebens
d das bei ungehemmtem Vollzug des schlechthinnigen Abhängig-

keitsgefühls sich einstellende Gefühl der Befriedigung? Die Antwort auf diese Frage gibt nicht der reflektierende Verstand, sondern das religiöse Nachempfindungsvermögen. Sie lautet m. E. entschieden ablehnend. Was es bewirkt, daß schon der Fetischanbeter und Dämonenverehrer sein Numen als faszinierend empfindet, und was der christliche Mystiker bei seiner betenden Betrachtung als interesselose Liebe schildert, ist etwas sehr anderes.

Will man sich verdeutlichen, was es ist, wird man davon ausgehen müssen, daß in dem frommen Liebes- oder Vertrauensgefühl, in dem das Glückseligkeitsverlangen, der tiefste Lebenstrieb des Menschen, seine Stillung findet, ebenso wie in dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl, ein intellektuelles Moment, eine Vorstellung, eine Idee oder wenigstens der Keim einer solchen, mitgesetzt sein wird. Welches diese ist, dürfte einleuchten, nämlich keine andere als die Idee der objektiven Teleologie, der Glaube an den Sinn der Welt, ein Glaube, der sich trotz alles Grübelns und Nachrechnens niemals empirisch bestätigen läßt, der ins Transzendente, zum Absoluten weist. Wohl fallen aufklärende Lichtstrahlen in des scheinbare Chaos des irdischen Geschehens, doch bleibt die Sonne unsichtbar, die sie entsendet, deus caritatis.

Nun ist zuzugeben, daß auch Schleiermachers Glaubenslehre von dieser objektiven Teleologie weiß, ja man kann sagen, daß die letztere gewissermaßen das Baugerüst des ganzen Systems ist. Dieses ist nämlich nicht nur ein logisches Kunstwerk, sondern stellt sich uns auch dar als Schilderung eines religionsgeschichtlichen Werdegangs, der uns von tierischer Verworrenheit über Zustände, in denen das Gottesbewußtsein in mannigfacher Strahlenbrechung sich kundtut, hinweg bis zum reinen Gefühl der Einheit, Absolutheit und Allursächlichkeit Gottes hinanführt. Das ist Gottes Erlösungswerk, in dessen Mittelpunkt die Person Jesu steht. Und weil Gott sich in dieser Weise den Menschen erschließt und mitteilt, nennt Schleiermacher ihn im Anschluß an die Heilige Schrift die Liebe. Dem Bekenntnis „Gott ist die Liebe" liegt aber keineswegs, wie es nach Schleiermachers Theorie der Fall sein müßte, lediglich der Begriff der absoluten Kausalität zugrunde. Gewiß, Gottes Kausalität steht schaffend hinter dem Erlösungswerk. Aber wie könnte man

im Ernst behaupten, daß es im Begriff der göttlichen Kausalität liege, daß Gottes Weg ein Heilsweg sein muß? Hier setzt ein ganz neues Gefühlsmoment, ein neues Erleben, eine neue religiöse Grundwahrheit ein. Dem ist Schleiermacher in seiner Glaubenslehre ganz und gar nicht gerecht geworden. Die Religion besteht nicht bloß in schlechthinnigem Abhängigkeitsgefühl und sich daran etwa anschließenden Begleitgefühlen, sie ist auch Lebensdurst, Glückseligkeitsverlangen, Liebe, Vertrauen, Glaube an einen Sinn der Welt. Von hier aus betrachtet kommt uns Schleiermachers Glaubenslehre frostig, ja trotz seiner Betonung des Gefühls intellektualistisch vor.

Aber noch immer ist der Reichtum inneren Erlebens, den die Religion in sich schließt, nicht ausgeschöpft. Es fehlt noch ein drittes, nicht ableitbares Urelement. Wir finden es, wenn wir das Schuldgefühl ins Auge fassen. Lassen wir hier immerhin den Schleiermacherschen Sündenbegriff als genügend gelten, verstehen wir unter Sünde nichts weiter als eine „durch die Selbständigkeit der sinnlichen Funktionen verursachte Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes" (S. 310), mit anderen Worten, das Unvermögen oder die Schwierigkeit, das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl zu realisieren. Das Sünden- oder Schuldbewußtsein ist dann also die angesichts dieses als nicht sein sollend beurteilten Zustandes empfundene Unlust. Aber wieso wird der Widerstand des Fleisches als nicht sein sollend empfunden? Warum ist das Gefühl, mit welchem ein Sünder, der von Fleischesbanden zurückgehalten wird, den in Harmonie mit dem Unendlichen lebenden Erlösten betrachtet, ganz anders als das des Kranken gegenüber dem Gesunden, des Krummen und Häßlichen gegenüber dem geraden und wohlgestalteten Lebensgefährten? Die Antwort ist ja klar, im Gewissen des Sünders lebt das Gefühl der sittlichen Verpflichtung. Schleiermacher führt ganz konsequent auch die Sünde auf die Allursächlichkeit Gottes zurück, aber nur, wie er bemerkt, sofern sie die Erlösung notwendig macht (I S. 383), also als zu überwindendes Durchgangsstadium. Aber wieso ist für Gott die Sünde etwas, das überwunden werden soll, warum kann er sie nicht rein unter ästhetischem Gesichtspunkt gleichsam als dunklen Farbenfleck, als inte-

grierenden Bestandteil des großen Schöpfungspanoramas ansehen? Augenscheinlich darum nicht, weil er sittlicher Wille ist. Kann man das Gefühl sittlicher Verpflichtung aus dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl ableiten, liegt in dem Gottesbegriff der unbedingten Kausalität oder des Absoluten auch nur der Schatten, die Andeutung eines sittlichen Gesetzgebers? Ganz gewiß nicht.

Setzen wir das kritische Messer noch an einem andern Punkte an. Bekanntlich ist nach Schleiermacher das Artmerkmal des Christentums die Teleologie, nicht in dem objektiven Sinne, in welchem uns dieser Ausdruck vorhin begegnete, sondern im subjektiven Sinne, in welchem er bedeutet, daß, wie Schleiermacher sich ausdrückt, die leidentlichen Zustände das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl nur insofern erregen, als sie auf die Selbsttätigkeit bezogen werden. Woran denkt Schleiermacher, wenn er von Selbsttätigkeit spricht? An alles Handeln, so daß wir also bei all unserm Tun das Gefühl der Zwangsläufigkeit, gleichsam das Bewußtsein des geworfenen Steines haben? Nein, er denkt an ein Handeln in bestimmter Richtung, in einer Richtung, die die Gottesvorstellung vorschreibt. Er sagt es geradezu: „Die vorherrschende Beziehung auf die sittliche Aufgabe bildet im Christentum den Grundtypus der frommen Gemütszustände“ (I S. 45), ferner: „Was irgend auf diesem Gebiete (innerhalb des Christentums) Gottesbewußtsein wird, das wird auch bezogen auf die Gesamtheit der Tätigkeitszustände in der Idee von einem Reiche Gottes“ (I S. 46). Fassen wir diese sittliche Aufgabe, diese Arbeit für das Reich Gottes auch in der denkbar engsten Begrenzung, lassen wir sie sich darin erschöpfen, daß der Christ das in ihm lebendige Gottesbewußtsein weiterzutragen, in die Herzen seiner Mitmenschen hineinzupflanzen sich bemüht. Auf jeden Fall wird das Gottesbewußtsein zur richtunggebenden Kraft; es gebietet, es setzt ein sittliches Ziel. Wir sehen, innerhalb der Religion macht sich ein neues Moment mit Nachdruck geltend, das sittliche. Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl nimmt das sittliche Bewußtsein, der Gottesgedanke den sittlichen Willen, die höchste Religion, das Christentum, das sittliche Ideal des Reiches Gottes in sich auf.

Nun könnte Schleiermacher allenfalls einwenden, daß mit dem

sittlichen Bewußtein nicht ein neues Grundelement der Religion aufgezeigt, sondern nur eine Kombination mit einem einer andern Region angehörigen Faktor vollzogen sei. Nun, dann wäre zunächst zu sagen, daß auf dem Boden des Christentums diese Kombination jedenfalls vollzogen ist, und zwar so gründlich, daß die wichtigsten Begriffe, wie der Sündenbegriff und der Gottesbegriff, einen neuen, unendlich vertieften Gehalt gewonnen haben, und mit dem einheitlichen Prinzip, mit der allbeherrschenden Stellung des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls, mit der These, daß alle göttlichen Eigenschaften nichts weiter seien als Modalitäten der göttlichen Ursächlichkeit, ist es vorbei. Aber wir müssen weiter fragen: Ist die im Christentum vollzogene Kombination eine zufällige? Da Schleiermacher die Aufgabe der Glaubenslehre bekanntlich ganz positivistisch bestimmt und alle Apologetik, ja jede Wahrheitsfrage aus ihr ausdrücklich ausscheidet, da er ferner neben den teleologischen als scheinbar gleichberechtigt einen ästhetischen Frömmigkeitstyp hinstellt, könnte man in der Tat auf den Gedanken kommen, seiner Ansicht nach sei diese Kombination wirklich nur zufällig. Das ist indessen seine Meinung schwerlich, und wenn sie es wäre, müßte sie auf das entschiedenste bekämpft werden.

Denn die Religionsgeschichte zeigt uns, welche Bedeutung das Schuldgefühl auf allen Stufen der religiösen Entwicklung hat. Ich bemerke, daß ich mich mit dem Versuche Ottos nicht befreunden kann, ein rein religiöses, sittlich indifferentes, gänzlich irrationales Schuldgefühl, mit welchem sich erst später das aus anderer Wurzel erwachsene sittliche Bewußtsein verbinden soll, zu konstruieren. Gewiß, das Erzittern des schwachen Erdenmenschen vor der Gegenwart des einer geheimnisvollen, höheren Sphäre angehörenden, übermächtigen Geistwesens hat mit moralischen Empfindungen nichts gemein, aber nur mißbräuchlich würde man hier von Schuldgefühl reden. Kein Schuldgefühl ohne Bewußtsein des Nichtseinsollens, mögen die als Pflicht vorschwebenden Leistungen auch noch so seltsam, sinnlos, ja selbst grausig sein. Auch auf den niedersten Stufen verbindet sich die Religion mit dem Verpflichtungsgefühl. Woher diese Hinneigung? Man mag das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl sezieren wie man will, man wird keinen Grund ent-

decken können. Psychologische Analyse führt uns hier nicht zum Verständnis. Man muß die Sache an einem andern Ende anfassen und sich klar darüber werden, daß in dem Schuldgefühl, dem Gefühl sittlicher Verpflichtung, aus dem sich mühselig und langsam, auf ganz besonders verschlungenen Pfaden, die festen und reinen sittlichen Grundsätze emporarbeiten, zum drittenmal und von anderer Seite her aufdämmert das Unbedingte, das Absolute. Und darum gehört auch das sittliche Bewußtsein seinem Wesen nach in das Gebiet der Religion. Denn überall da, wo uns das Absolute als Ahnung umschwebt, oder als Ziel des Denkens und Handelns vor Augen tritt, oder — wenn das möglich ist — sich uns als Tatsache in den Weg stellt, ist Religion.

Demnach haben wir im religiösen Erleben drei Grundgefühle zu unterscheiden, die sich nicht aufeinander zurückführen lassen. Das mag dem Systematiker, dem die Einheit des Prinzips über alles geht, Kopfschmerzen bereiten. Aber wichtiger als systematische Folgerichtigkeit ist hellhöriges Belauschen der religiösen Tatsächlichkeit. Wie kann aus dreien eins werden? fragt man. Darauf könnte geantwortet werden: Wie aus drei Wurzeln ein Stamm herauswächst. Diese Antwort behauptet jedoch zuviel. Wenn der Stamm ansetzt, hören die Wurzeln auf; das religiöse Erleben ist dagegen ein Dreiklang, und ein geübtes Ohr vermag die verschiedenen Töne deutlich herauszuhören. Immerhin, dieser Dreiklang ist ein Akkord.

Meiner Meinung nach sind in jeder Religion, in jedem religiösen Menschenleben und folglich auch in jedem religiösen Lebensmoment die drei genannten Grundgefühle in Tätigkeit, wenn auch vielfach das eine oder auch zwei nur gedämpft, ganz leise, vielleicht nur im Unterbewußten, mitschwingen. Die Schleiermachersche Ausschaltung des Unbewußten aus der Religion ist ja eine schlimme Verkennung und Vergewaltigung des Tatbestandes. Wiegt das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl, oder wie wir lieber sagen wollen, das Kreaturgefühl vor, dem die spekulative Idee der absoluten Kausalität und des absoluten Seins entspricht, dann wird naturgemäß die Religion im Bewußtsein ihrer Vertreter eine stark intellektualistische Färbung gewinnen, und das kann man, so sonderbar es erst klingt, auch von der Gefühlstheologie Schleiermachers sagen. Steht im

Brennpunkte das Liebesverlangen, dem die halb spekulative, halb praktische Vorstellung einer kosmischen Teleologie korrespondiert, so wird die Religion der mystisch-ästhetizistischen Einseitigkeit anheimfallen. Dominiert das sittliche Bewußtsein mit seiner rein praktischen Idee der moralischen Weltordnung, so entstehen auf dem Gebiete des religiösen Lebens moralistische Strömungen und Theologien.

Wird jedoch hartnäckig weitergefragt nach der Möglichkeit der Einigung der drei Lebenstriebe der Religion, so kann man darauf hinweisen, daß das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl, bzw. Kreaturgefühl in der Tat in gewissem Sinne, wie bereits gesagt, das religiöse Grundgefühl ist. Es ist, wie wir uns oben ausdrückten, das Grundlegende und Ursprünglichste. Otto vermutet, daß es auch zeitlich als Gefühl dämonischer Scheu zuerst aufgetreten sei — das lassen wir dahingestellt. Aber wenn wir uns deutlich machen, daß die ihm entsprechende Vorstellung die des Absoluten an sich ist, und nicht etwa das Absolute in bestimmter Beziehung als Sinn und Zweck der Welt, dann gewinnt die Behauptung von dem einen Grundgefühl einen gewissen greifbaren Gehalt. Das Kreaturgefühl umfaßt und durchdringt gewissermaßen die andern, die im übrigen ebenfalls durchaus bodenständig sind. Wie daraus die innere Einheit religiösen Erlebens entsteht, ist nicht weiter zu ergründen. Man kann sich, wie neuerdings gern geschieht, auf ein religiöses a priori zurückziehen. Doch was heißt das viel anders, als sich retten in das asylum ignorantiae?

Der 1914 bei den Falklandsinseln gefallene Marinepfarre
Hans Rost hat am 6. August 1914 in seinem jetzt hereinge
kommenen Testamente aus Ponape bestimmt, daß ein Teil seine
Vermögens dazu verwandt werde, auf dem Boden der moderne
Theologie stehende Männer zu dem Versuch anzuregen, unsre
Zeit den vollen Gehalt des evangelischen Christentums als de
für die Gesundheit unsres Volkes unentbehrlichen und mit de
gesicherten Kulturelementen durchaus zu vereinbarenden Lebens
macht zum Verständnis zu bringen. „Das Ziel, das mir vor
schwebt", so schreibt der Testator angesichts des Todes, „ist dies
die Ideen der modernen Theologie, als deren Anhänger ich mich
gerade in dieser ernsten Stunde fühle, aus der engen Gelehrten
sprache heraus nutzbar machen zu helfen für unser deutsches Volk"

Die unterzeichneten Preisrichter fordern dementsprechend zu
Einreichung von Preisarbeiten auf, welche geeignet sind, positiv
aufbauend die aufstrebenden Geister unsres Volks in das Wesen
des evangelischen Christentums einzuführen und so das Verständ-
nis seiner Bedeutung für die Menschen unsrer Zeit zu erschließen
Die Wahl des Themas ist den Bearbeitern freigestellt. Der Um-
fang der Arbeit soll acht Bogen nicht überschreiten.

Die Arbeit ist mit Kennspruch, aber ohne Namen, bis zum
30. Juni 1921, der Name im Briefumschlag mit dem gleichen
Kennspruch an den mitunterzeichneten Prof. D. Nowack, Leipzig
Blumengasse 2, abzuliefern. Als Preise sind für die beste Arbeit
2000 Mark, für die zweitbeste 1000 Mark vorgesehen. Die Druck-
legung der preisgekrönten Arbeit, über die die Preisrichter nach
der Erteilung des Preises freie Verfügung haben, ist beabsichtigt

Leipzig, den 10. März 1920.

Prof. D. **Nowack**,
Prof. D. **Naumann**, Pfarrer,
Pfarrer i. R. **W. Rost**, Grimma,
Prof. D. **Wobbermin**, Heidelberg.

Die Weltanschauung der bloßen Tatsächlichkeit und ihre Ueberwindung.

Von

Dozent D. Theophil Steinmann in Herrnhut.

3. (vgl. Heft 1).

Soll das Dasein den Charakter der bloßen Tatsächlichkeit abstreifen, dann muß uns zuerst einmal ein Punkt gegeben sein, von dem aus wir mit gutem Grunde über diesen ganzen Zusammenhang hinauszugreifen vermögen. Und es muß weiter zwischen diesem uns sich erschließenden Uebertatsächlichen und der Wirklichkeit des unmittelbar Gegebenen nicht lediglich ein Gegensatz bestehen, sondern vielmehr ein positives Verhältnis der Art, daß die Welt des Tatsächlichen dadurch wirklich über sich selbst emporgehoben wird.

Nun haben wir die sieghafteste und weitestgreifende Ueberwindung der bloßen Tatsächlichkeit im theistischen Schöpferglauben (vgl. Heft 1 S. 65). Mit dem Vorhandensein dieser höchsten Ursache ihres gesamten Bestandes wächst diese Welt in ihrem gesamten Dasein ohne weiteres über ein bloßes rein tatsächliches Ebenvorhandensein hinaus. Der kürzeste Weg zu einer möglichst vollständigen Aufhebung der bloßen Tatsächlichkeit des Seins wäre darum der unmittelbare Aufstieg zu dieser allerhöchsten Instanz an der Hand von Spuren seines schöpferischen Waltens in dieser gegebenen Wirklichkeit.

Und es gab in der Tat eine Zeit, der alles Wirkliche ganz Sinn erschien, da man die Wirklichkeit des Schöpfers unmittelbar

von der mathematischen und teleologischen Struktur des Tatsächlichen aus meinte feststellen zu können. „Toute la nature nous crie qu'il existe“: der Ansicht war man damals mit Voltaire so gut wie allgemein.

Uns scheint die Sprache der Tatsachen in dieser Hinsicht keine so zwingende. Wie uns der Gang der geschichtlichen Ereignisse innerlich verwirren will, so macht uns auch das Reich der Natur lange nicht mehr so durchaus den Eindruck einer durchgängigen wunderbaren Zweckmäßigkeit, daß es unsere Gedanken über sie hinauszugehen nötigte. Was wir auf diesem Wege gewinnen würden, das wäre überdem lediglich eine der unsern ähnliche verursachende und waltende Intelligenz in den Dingen. Es wäre der Nachweis einer Anwendung geeigneter Mittel zur Erreichung eines erstrebten Zieles. Solche vernünftige Zweckordnung aber ist ganz eigentlich das Verfahren endlicher Intelligenzen, die sich bei allem, das sie planen, auf ein schrittweises Erreichen des Zieles mit überlegender Benutzung in bestimmter Weise gegebener Verhältnisse gewiesen sehen. Also nur gerade etwas von unserer eigenen Art würden wir auf diesem Wege, wenn er nicht gar so viel bös verwüstete Strecken aufwiese, allenfalls auffinden. Damit aber wäre uns hier nicht gedient. Wohl mag dadurch das Dasein für uns etwas von seinem Fremdheitscharakter verlieren, indem seine Einrichtung uns endlichen Intelligenzen vertrauter wird, besonders noch, wenn wir uns diese Weltintelligenz auf eine solche Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung für unser und alles Lebendigen Wohlsein bedacht vorstellen Das ist aber nicht jenes höhere Vorzeichen des Daseins, von dem hier die Rede sein soll.

Um uns über die bloße Tatsächlichkeit emporzuheben, müßte jene verursachende Intelligenz zuerst einmal selber unter einem höheren Vorzeichen stehen. Das tut sie aber nicht, solange sie für uns lediglich als der unsern, womöglich auch in ihren Zielsetzungen ähnliche praktische Intelligenz in Betracht kommt. Unsere praktische Intelligenz ist ja doch selber nicht mehr als ein in der Welt eben auch Vorhandenes. Sie ist bei unserer anders gearteten seelischen Organisation, was der Instinkt bei den Tieren. Nur der Umstand, daß wir die göttliche Wesenheit

n der mythologisierenden Sprache der Religion in das Gewand
reatürlicher Intelligenzhaftigkeit gehüllt finden und im Zusammen-
ang damit dieses ihr Vorstellungsgewand so leicht für sie selber
ehmen, läßt uns von einem etwa nachweisbaren Intelligenz-
harakter der Ordnung des Wirklichen so hohe Dinge erwarten.

Klarer über das bloß Menschliche hinauszugreifen scheint die
Idee einer *mathematischen* Intelligenz als transzendenter
Irsache des Welttatbestandes. Mag darum das Weltdasein, ledig-
ich als Manifestation einer der unsern artverwandten praktischen
Intelligenz verstanden, nicht wirklich unter ein höheres Vorzeichen
reten, so könnte das doch der Fall sein, sobald wir es als Mani-
estation einer solchen „mathematischen Intelligenz" sehen lernen.
Und sicher hat die Gesetzmäßigkeit des Daseins in ihrer mathe-
natisch erfaßbaren Ordnung in ganz anderer Weise etwas Großes
und Erhebendes als der Aufweis von Spuren eines dem unsern
rgendwie ähnlichen Zweckhandelns in ihr, so daß vielleicht von
hier aus gelingen könnte, was von dort aus nicht möglich war.
Sehen wir aber auch hier genau zu, was wir so tatsächlich gewinnen.
Es ist nicht mehr als der Eindruck eines Ordnungsgefüges, von
dem wir zudem nicht einmal sagen können, daß es absolut präzis
ist; vielmehr ist es wie ein leises Schwanken in dieser Ordnung,
und die mathematische Intelligenz des Menschen schafft im kleinen
akkuratere Gebilde. Wir haben nicht mehr als die Erkenntnis, daß
die eben vorhandene Tatsächlichkeit nicht ein Chaos ist. Zu einer
olchen Geordnetheit aber kann sie sich sehr wohl einfach bei sich
elbst rein tatsächlich mit der Zeit abgeschliffen haben. Daß wir
dieser Ordnung eine mathematische Intelligenz substituieren, ist
kaum mehr als mythologisierende Denkgewohnheit. — Und selbst
einmal angenommen, es stünde eine solche mathematische Intelli-
genz wirklich dahinter: so wäre diese mathematische Intelligenz
— oder etwas derber zupackend ausgedrückt: dieser Weltmathemati-
kus — *selber nicht* mehr als lediglich ein eben auch vorhan-
denes bloßes Urfaktum? Wir müßten ihn mitsamt der von ihm
verursachten Welt einfach so hinnehmen. Und wieder würde uns
lediglich der Umstand, daß doch auch so in die Welt etwas unserer
Art Verwandtes hineinkäme, und das auch hier vorhandene An-

klingen der Gottesidee über diesen Sachverhalt hinwegtäuschen.

Dieser rationale Weg, von dem tatsächlich Gegebenen aus in der Richtung des religiösen Glaubens über seine bloße Tatsächlichkeit hinauszufinden, ist ja aber sowieso nicht mehr der unsere. Wir lieben in der Religion gerade wieder das nicht rational erfaßbare „Geheimnis". Und im Zusammenhang damit sind wir viel eher geneigt, gerade in dem Umstand, daß unsere Intelligenz der Wirklichkeit nicht bis zum Letzten Herr zu werden vermag, etwas Verehrungswürdiges an ihr zu erblicken und darin etwas von verborgenen Tiefen des Wirklichen zu spüren. Wegen dieser Tiefe des Unerforschlichen, die dahinter steht, tritt uns das Wirkliche über ein bloßes Ebenvorhandensein hinaus unter ein „höheres Vorzeichen".

Sehen wir aber einmal ab von all dem Stimmungshaften, das da mit hineinspielt, und nehmen den Sachverhalt, um den es sich dabei handelt, in voller Nüchternheit rein für sich, dann bleibt uns lediglich die Tatsache, daß uns eine restlose Erfassung des Wirklichen durch unsern Intellekt und die darin liegende Abstreifung seines Fremdheitscharakters eben nicht gelingen will. Sowenig aber die gegebene Tatsächlichkeit dadurch allein, daß es uns gelingt, ihr den Charakter einer gewissen Vertrautheit zu verschaffen, in den Besitz jenes höheren Vorzeichens gelangt, so wenig wird das dadurch erreicht werden, daß wir ihre bleibende Fremdheit anerkennen müssen. Das „Geheimnis" des Unerkennbaren ist ja doch nicht mehr als das bleibende Fremdheitszeichen eines tatsächlich eben Vorhandenen, das wir einfach hinnehmen müssen.

So will es weder auf diesem noch auf jenem Wege gelingen, unmittelbar in der gegebenen Tatsächlichkeit selbst mit gutem Grund den Ansatzpunkt für die Erfassung eines dahinter stehenden Uebertatsächlichen zu finden. Aller wirklichkeitsverklärende energische Ueberweltglaube ist in der Tat auch immer einen andern Weg gegangen. Nicht von der rationalen Erfassung des Tatsächlichen resp. von dem Versagen dieses Versuches aus führte der Weg zur Sinnverklärung des Daseins. Was sich bei Plato als Reich der Ideen jenseits „dieser Welt" aufbaut und seinen verklärenden Schimmer auf sie herabstrahlt, das ist vielmehr die

Welt dessen, was sein soll. Und ebenso ist es im christ-ichen Glauben die Welt dessen, was sein soll, als Inbegriff des Gotteswillens gefaßt, was „im Himmel“ seine ewige Stätte hat und in dessen Dienst zu stehen auch diese Zeitwelt, solange sie ben Bestand haben wird, in abgeleiteter Weise über ein bloßes Ebenvorhandensein emporhebt.

So viel ist hier ohne weiteres klar: an dem inneren Bewußt-ein des Sollens ist uns etwas gegeben, das aus allem bloßen Ebenvorhandensein heraus- und ihm gegenübertritt. Für unser Bewußtsein jedenfalls überschreiten wir im Sollen auf das deut-ichste den Umkreis des nur Tatsächlichen. Die Frage ist nur, ob ieses im Sollen liegende Hinausgreifen über die bloße Tatsächlich-eit auch über unser Bewußtsein hinaus etwas zu bedeuten hat. In ganz ähnlicher Weise überschreiten wir ja doch auch dann die loße Tatsächlichkeit eines eben gegebenen Seins, wenn wir irgend-welche Forderungen sonst an das Tatsächliche stellen, auch solche es subjektivsten Beliebens. Das alles ist doch nicht mehr als eine igentümliche Erscheinung innerhalb des Tatsächlichen selbst, so twas wie ein Spiel, das es mit sich selber spielt.

Auch der Umstand, daß es sich bei allem verpflichtenden Sollen nd seinem Geltungsanspruch für die Gestaltung des Tatsächlichen n Unterschied von solchen allerlei Forderungen unseres persön-chen Beliebens um menschliche Allgemeingeltungen handelt, ilft uns für sich allein nicht weiter. Auch Forderungen von mensch-cher Allgemeingeltung sind doch zunächst nicht mehr als lediglich em Menschentum eigentümliche Bewußtseinszustände, die mit-amt dieser Menschheit im Wirklichen eben auch vorhanden sind ls ein Zug mehr im bunten und wirren Bilde des rein Tatsäch-chen. Sollte doch etwas sein an diesen inneren Verbindlichkeiten, as über diese Linie hinausführt, so müßte es wo anders liegen.

Wer das verpflichtende Sollen als etwas Besonderes in sich virklich erlebt, dem wird sich dasselbe jedenfalls ganz deutlich abheben on all seinen individuellen Forderungen und Wünschen im Blick uf die Gestaltung des Daseins. Er wird sich auch dessen bewußt in, daß dies Unterscheidende nicht lediglich in seiner menschheit-chen Allgemeingeltung liegt. Wohl ist dies Moment menschheit-

licher Allgemeingeltung dabei vorhanden, aber nicht als das Grundlegende, sondern als etwas Abgeleitetes. Das Grundlegende ist ein unmittelbares Bewußtsein dessen, daß es schlechthin so sein soll und darum denn auch durchweg überall und für jedermann; es handelt sich hier um ein inneres Gewißwerden absoluter Geltung. Diese absolute Geltung, wie innerlich zwingend sie auftritt, ist nicht lediglich ein Zwang, der uns, den einzelnen, von der Gesamtheit angetan wird. Sie steht genau so, wie über dem einzelnen, auch über der Gesamtheit, ist nicht deren Forderung an uns, sondern Forderung auch an sie. Mit Recht auch hat Kant als feinsinniger Kenner dieser Verhältnisse den heteronomen Charakter des persönlich aufgenommenen Sollens in jeder Form abgelehnt und den ihm eignenden Charakter einer allerpersönlichst zustimmenden Einsicht hervorgehoben. Dieses eigentümliche Verhältnis einer unmittelbaren Berührung im Allerpersönlichsten mit einem aller Tatsächlichkeit gegenüber absolut suveränen „So soll es sein" ließ in ihm dieser Erscheinung gegenüber jene fromme Beugung aufkommen wie vor einer offenbarenden Erschließung „höherer", d. h. über die bloße Tatsächlichkeit hinausliegender Zusammenhänge.

Natürlich kann man auch hier wieder mit dem Bedenken kommen: „Wie aber, wenn auch das alles, wie wunderbar es uns anmuten mag, doch nicht mehr wäre als eben nur eine eigentümliche Erscheinung des Menschentums und wie dieses selbst nichts weiter als ein eben auch vorhandenes Stück Tatsächlichkeit?" Mit einer inneren Gewißheit, auch wenn sie sich der ganz besonderen Art ihrer inneren Begründung klar bewußt ist, meint man sich nicht zufrieden geben zu können. Man verlangt vorerst einen rationalen Beweis dafür, daß wir hier wirklich über das nur Tatsächliche hinausgreifen. Und das tut man, weil man die Gewißheit des Beweises als die einzig sicher begründete über und gegen alle auf anderem Wege gewonnene stellt; alles andere von Gewißheit aber wirft man unterschiedslos als lediglich subjektive Gewißheit auf einen Haufen. Dabei übersieht man jedoch den großen Unterschied zwischen irgendwie vorhandener subjektiver Zufallsgewißheit und dieser, die wohl auch eine Gewißheit nicht aus Beweis ist,

ich aber im Unterschied von anderen über ihre inneren Gründe
voll Rechenschaft geben kann, ohne dadurch bei sich selbst erschüttert
u werden; im Gegenteil, sie wird sich gerade dadurch ihres inneren
Rechtes klarer bewußt.

Wollen wir mit dem Bewußtsein guten Grundes über die
Weltanschauung der bloßen Tatsächlichkeit hinauskommen, da heißt
s nun einmal: entweder auf diesem Wege der inneren Gewißheit
– oder überhaupt nicht. Der Peitsche eines solchen Entweder-oder
ber bedarf nicht erst, wer sich im klaren Erlebnis des verbindlichen
Sollens über den Bereich der einfach hinzunehmenden Tatsächlich-
eit ganz unmittelbar emporgehoben weiß. —

Oben (Heft 1, S. 45) war davon die Rede, wie der unter dem
Eindruck der erschütternden Demaskierungstragödie der Gegen-
vart drohende Zusammenbruch des weltverklärenden Glaubens
n die Kultur nicht dadurch aufgehalten werde, daß man sich dabei
um Trost alle in Wirklichkeit doch auch vorhandene wahrhafte
Hingabe an das „Höhere", d. h. aber eben an das verbindliche
Sollen gegenwärtig halte. Die Vergegenwärtigung davon lasse
wohl das Bild der Tatsächlichkeit mannigfaltiger erscheinen; aber
vie es so, überdem ziemlich verloren, neben ganz anders geartetem
ehe, reiche es nicht dazu, dem unmittelbar gegebenen Dasein
u einem höheren Vorzeichen zu verhelfen. Dort aber gingen wir
us von bestimmten Erscheinungsformen geistiger Lebensgestaltung,
vie sie im Gesamtbild des Wirklichen sich auch vorfinden; und die
Frage, welche kaum aufgeworfen, verneint werden mußte, war
ie, ob deren Mitberücksichtigung im Gesamtbild des Tatsächlichen
azu hinreiche, eben diesem gegebenen Wirklichen trotz allem unmit-
elbar selber einen höheren Charakter zu verleihen. Hier dagegen
andelt es sich in doppelter Hinsicht um etwas anderes. Einmal:
nser Ansatzpunkt ist nicht der erhebende Eindruck solcher wirklicher
ingabe an ein „Höheres", wie wir ihr tatsächlich in Geschichte
nd Umwelt doch immer wieder begegnen. Diesen Eindrücken
us der uns umgebenden Gesamttatsächlichkeit halten sehr anders
eartete Eindrücke in der Tat reichlich das Gegengewicht. Unser
usgangspunkt ist jetzt vielmehr unmittelbar das Sollen selbst
it seiner absoluten Geltung allem Tatsächlichen gegenüber, einer

Geltung, die ganz unabhängig davon ist, wieweit das unbedingt Geforderte im Tatsächlichen zur Erfüllung kommt, und das darum mit seiner inneren Verbindlichkeit selbst dann unverändert in Geltung bleibt, wenn es mit allem Tatsächlichen in Widerspruch gerät. Es handelt sich hier eben nicht um einen erneuten Versuch — und dies ist der zweite unterscheidende Punkt —, im Tatsächlichen selber ein Höheres als empirisch gegeben aufzuweisen, das uns nötigen würde, diesem Tatsächlichen so wie es gegeben ist, unmittelbar selber ein „höheres Vorzeichen" zuzubilligen. Sondern darum handelte es sich jetzt, daß wir einen Punkt finden, an welchem wir unmittelbar die Eröffnung über das nur Tatsächliche gerade hinausgreifender „höherer" Zusammenhänge erleben.

4.

Indem wir nun von hier aus weiter kommen wollen zu einem Uebertatsächlichen, droht uns zunächst ein Irrweg. Aus dem Erlebnis einer absoluten Forderung erwächst nämlich leicht der Glaube an eine Ueberwelt, da eben das in vollendetem Sein stehe, was uns unter dem Zeichen des Sollens als Aufgabe in dieser Welt gestellt ist. Dem absoluten Charakter der Forderung scheint ja doch allein eine restlose Erfüllung eben des Geforderten wirklich zu entsprechen. Eine solche übertatsächliche Welt der Realisierung des für diese Welt geltenden Sollens ist die platonische Ideenwelt. Und auch die Himmelswelt Gottes im christlichen Glauben, von der aus dereinst einmal auch dieser Weltzusammenhang seine Verwandlung zu voller Gemäßheit mit dem Sollen erfahren wird, trägt stark dasselbe Gepräge. Ist aber dort wirklich eben das in vollendetem reinen Sein, was hier je nachdem in mangelhaftem Abbilde oder als Aufgabe gegeben ist, dann wäre jene „Ueberwelt", zu der uns das Sollen den Weg öffnet, nicht mehr und nicht weniger als einfach eine ideale Dublette dieser Welt, im platonischen Glauben in dauerndem Nebeneinander mit jener bestehend, im christlichen als eine Art Vorwegnahme der Vollendung unter der Erwartung einer bevorstehenden völligen Angleichung dieser an jene. Solche unmittelbare Hineintragung des für diese gegebene Welt Gesollten als eines Erreichten in jene Welt des Uebertatsächlichen, von deren

rgendwelchem Vorhandensein das Sollen uns Kunde gibt, ist och wohl eine unangängige „Verendlichung“ des Ewigen. Denn anz sicher doch hat es aller konkrete Inhalt des Sollens, das wir ins dort als erfüllt zu denken haben würden, mit den Verhältnissen ieser unmittelbaren Tatsächlichkeit zu tun und läßt sich davon, uch in seiner Vollendung gedacht, gar nicht loslösen. Die konkrete Forderung z. B. der Selbstzucht hat dies animalische Dasein mit einen Triebregungen zur Voraussetzung; so bedürfte doch wohl uch das entsprechende vollendete Sein derselben animalischen Grundlage, nur eben als völlig gezügelter. Das Sollen, welches uf soziale Gerechtigkeit geht, wie anders will es im vollendeten Sein existieren als an gesellschaftlichen Zuständen, die dann also uch in jener Welt vorausgesetzt werden müßten. Die Vollendung der Persönlichkeit ist eine Aufgabe an diesem Substrat unserer individuellen Existenz mit all ihren besonderen psychophysischen Voraussetzungen; die müßten also auch alle mit dort hinüber wandern.

Solche Art Metaphysik des Seinsollenden ist doch sicher mehr Mythologie als Metaphysik. Genau so wie die Gottesmythologie die höchste Wesenheit unmittelbar unter dem Bild dessen sieht, was ihr als das höchste Gegebene erscheint, im Bilde eines irgendwie vollendeten Menschentums, so ist hier in jene Welt des Uebertatsächlichen, von der im Sollen eine Kunde zu uns kommt, alle erwartete Dieserweltvollendung in naiver Unmittelbarkeit hineingeschaut. Ebenso sicher darum auch wie das mythologisch ausgeführte Phantasiebild Gottes nicht unmittelbar als seine tatsächliche Wirklichkeit genommen werden darf, ebenso sicher auch nicht diese Mythologie des Seinsollenden als zutreffende Beschreibung der Wirklichkeit des Uebertatsächlichen, das uns im verpflichtenden Sollen als vorhanden gewiß wird. Sicherlich hat solche mythologische Vergegenständlichung hier wie dort ihre nicht zu unterschätzende praktische Bedeutung. Für unsern Zusammenhang aber bedarf es der vollen Klarheit darüber, daß diese Dinge dennoch unmöglich wirklich so sein können, wie wir sie uns phantasiemäßig nahe zu bringen suchen. Das wirklich Uebertatsächliche, wenn anders es vorhanden ist, kann nicht zugleich selber ein Dieserweltlich-tatsächliches sein.

Wenn uns die Welt des Uebertatsächlichen dennoch leicht so ganz unter den Gesichtspunkt einer Vollendung des Diesseitweltlichen tritt, so kommt das daher, daß wir bei unserm Versuch das, was uns im Sollen als ein Uebertatsächliches berührt, als eine Ueberwelt zu erfassen, unmittelbar von allem auf die Verhältnisse dieser Welt bezogenen Inhaltlichen des Sollens unsern Ausgang nehmen. Solchem Verfahren gegenüber wird es nötig sein, sich genaue Rechenschaft zu geben, was denn eigentlich am Erlebnis des Sollens den Glauben an eine „Welt" des Uebertatsächlichen in uns lebendig werden läßt. Sicher doch nicht all dieser bestimmte greifbare Inhalt des Sollens, der es immer mit den Verhältnissen dieser gegebenen Tatsächlichkeit zu tun hat. Sondern es ist das Moment der unbedingten Verbindlichkeit in alledem, wie es uns einmal in dieser, ein andermal wieder in anderer inhaltlicher Bezogenheit auf ein Stück des Gegebenen zum Bewußtsein kommt. Es wäre also hier klar zu scheiden zwischen dem mannigfaltig wechselnden Materiale der Pflicht, das diesseitweltlich ist, und dem inneren Erlebnis des Sollens bei sich selbst, um dessen Eigenartigkeit ein jeder auf das genaueste Bescheid weiß, der es in seiner inhaltlich so mannigfaltigen Bezogenheit auf die wechselnde Fülle des Tatsächlichen erlebte und immer aufs neue wieder erlebt. Den Fehler der Mythologie des Seinsollenden mit ihrem unmittelbaren Hinausprojizieren alles diesseitweltlichen Pflichtinhaltes, denselben in seiner erreichten Vollendung gedacht, in eine dadurch zugleich veranschaulichte und verendlichte Welt des Uebertatsächlichen vermeiden wir, wenn wir unsern Ausgangspunkt anstatt bei allem immer diesseitweltlichen konkreten Inhalt des Sollens unmittelbar bei dem inneren Erlebnis der absoluten Verbindlichkeit nehmen und von diesem Allerinnerlichsten aus einen Weg ins Uebertatsächliche zu finden versuchen.

Es besteht aber auch noch eine andere Möglichkeit. Alle und jede weitere Spekulation über eine besondere Ueberwelt, aus der das Sollen an uns kommt, beiseite lassend, können wir einfach stehen bleiben bei der inneren Verbindlichkeit selber ohne alles weitere drum und dran. Dann wäre unmittelbar jenes Sollen selber, so wie wir es in seiner souveränen Verbindlichkeit innerlich

rleben, das Uebertatsächliche, dessen erlebtes Vorhandensein den
Bann der bloßen eben gegebenen Tatsächlichkeit durchbricht. An
Stelle einer an das Sollen anknüpfenden Metaphysik einer Ueber-
velt vollendeten Seins träte der unmittelbare Idealismus des
Sollens oder der Vernunft.

Diese Ueberwelt des reinen Sollens oder der Vernunft ist
nun allerdings eine sehr wenig faßliche und greifbare Größe. Nach-
dem wir aber gesehen, wie jene größere Faßbarkeit des Ueber-
weltlichen, wie sie der Ueberweltsmythologie eignet, als eine Ver-
mengung des Ueberweltlichen mit den Verhältnissen und Bezie-
hungen „dieser" Welt seinem Ueberweltscharakter geradezu nahe
tritt, werden wir solches Fehlen anschaulicher Greifbarkeit an-
statt als einen Mangel, vielmehr gerade als einen Vorzug einzu-
schätzen bereit sein. Und der unanschauliche Charakter dieses Ueber-
tatsächlichen dürfte gerade dafür sprechen, daß wir uns hier auf
dem rechten Wege befinden. Denn ohne Zweifel leben wir mit
unserm gesamten Menschentum im übrigen sehr stark und wurzel-
haft auf dem Boden gerade der bloßen Tatsächlichkeit „dieser" Welt.
Da ist es durchaus verständlich, daß es uns vorkommen will, als
schauten wir ins Unreale, wo sich uns der Blick in „jene" Welt des
Uebertatsächlichen öffnet.

Ueberdem: wie sehr unanschaulich das Uebertatsächliche da-
durch auch werden mag — und überdem ganz zu recht wird —,
es verliert sich doch nicht wirklich ins völlig Ungreifbare und gänz-
lich Unfaßliche, also ins wirklich Leere — das freilich wäre eine
üble Sache —; vielmehr ein jeder, der etwas von innerer Verbind-
lichkeit in sich erlebt hat, weiß sehr bestimmt und auf das aller-
genauste, was es mit dieser Ueberwelt des Sollens für eine Be-
wandtnis hat.

Es sind andere Bedenken, die sich gegen den Idealismus der
bloßen Vernunft erheben. Jenes bloße Sollen ist nicht wirklich
etwas für sich, nicht wirklich ein der bloßen Tatsächlichkeit gegenüber
klar eigenständiges Sein; es hat vielmehr seine ganze Existenz
in seiner praktischen Geltung für das Tatsächliche. In dieser seiner
Bezogenheit auf das Tatsächliche schöpft sich sein Dasein voll aus.
Weit davon entfernt, eine Welt wirklich für sich zu sein, hat diese

Ueberwelt der bloßen Vernunft kaum mehr zu bedeuten, als einen Bewegungsfaktor eben für diese Welt des Tatsächlichen; so ganz verliert sie ihre wirkliche Selbständigkeit an jene. Und das eigentlich Wirkliche ist — aristotelisch ausgedrückt — τὸ ἐξ ἀμφοῖν, nämlich jene unter dem Druck des Sollens stattfindende beständige Vorwärtsgestaltung des Gegebenen.

Hier gilt es volle Klarheit darüber, was für unsere Beurteilung voran zu stehen hat, das innere Treuverhältnis zum Sollen oder der äußerlich greifbare Erfolg. Sehr leicht werden wir geneigt sein zu urteilen: das Sollen geht ja doch allemal auf irgend etwas ganz Bestimmtes, das im und am Tatsächlichen erreicht werden soll; also das ist es, worauf es ankommt, diese bestimmte Gestaltung und Umgestaltung des Gegebenen oder das im Gegebenen zu leistende Werk. Und damit stehen wir dann auf jenem Standpunkt, welchem τὸ ἐξ ἀμφοῖν das eigentlich Wichtige ist, das Sollen mit seiner inneren Verbindlichkeit dagegen als Mittel zum Zweck hinter dieses im Tatsächlichen zu Erreichende zurücktritt. So aber eben sehen wir uns die Dinge nicht innerlich genug an. Gewiß, wer unter einem verpflichtenden Sollen steht, weiß sich dadurch zu einem bestimmten Werk aufgerufen, und alle seine Mühe gilt der Leistung dieses Werkes. Und doch ist, recht gesehen, das vom Sollen wirklich bestimmte und von der inneren Bindung an das Sollen wirklich erfüllte innerste Wollen in sich selber wichtiger als das dadurch geleistete Werk. Wo die rechte innere Einstellung auf das Sollen vorhanden ist, da erscheint die Behinderung des äußeren Erfolges, wie schmerzlich sie gerade dem sein mag, der wirklich vom Sollen ergriffen ist, doch nicht als Vergeblichkeit des Strebens. Hier ist das in magnis voluisse satis est mehr als lediglich eine gewaltsam tröstende Redensart. Während sonst die äußere Vergeblichkeit des Wollens, je mehr sich der Mensch mit seinem ganzen Sein auf bestimmte Ziele festlegte, um so mehr das Leben verbittert, zeitigt hier der Druck äußerer Vergeblichkeit vielmehr gerade eine eigenartige innere Verklärung des Wesens, die gegen jene natürlich verbitterte Art ganz wunderbar absticht. Und der tiefste Grund dieser inneren Verklärung ist ein dem augustinischen Mihi adhaerere Deo bonum est innerlich Verwandtes. Das uner-

schütterliche Haften am Sollen wird in sich selber als das Entscheidende und Große erlebt, das keine Ungunst der tatsächlichen Verhältnisse und überhaupt nichts und niemand einem nehmen und verkleinern kann. Umgekehrt wird aller Erfolg der äußeren Leistung um seinen Wert gebracht, sobald und soweit er irgend welchem Abmarkten an dem innerlich Verpflichtenden und Paktieren mit den Widerständen im Tatsächlichen verdankt wird.

Auch mag die äußere Erfolglosigkeit gerade dazu dienen, daß sich der gute Wille ganz auf die innere Sieghaftigkeit und Unüberwindlichkeit seines guten Gewissens zurückzieht und jenes „adhärere" immer mehr rein und ungetrübt durch ein falsches Hochgefühl des Erreichten heraustritt.

Ziehen wir diese Dinge recht in Betracht, dann verschiebt sich uns das Schwergewicht dessen, was mit dem Sollen zusammenhängt, von der äußeren Leistung des mit einem Sollen innerlich zusammengeschlossenen Willens unmittelbar in diesen Willenszusammenschluß selber, seine Wahrhaftigkeit, Reinheit und Treue. Und jetzt erscheint nicht mehr die durch das Sollen fortlaufend bewirkte Gestaltung und Umgestaltung des Tatsächlichen als das Entscheidende der Sache, wie sehr die unmittelbare Bemühung darauf eingestellt sein mag; sondern das an solchem Ringen mit dem Tatsächlichen sich vollziehende Emporwachsen einer inneren Welt des unbeirrten Haftens am Sollen mit all ihren gerade auch im Mißlingen erreichten Läuterungen und Vertiefungen. So aber erst gewinnt das Sollen dem Tatsächlichen gegenüber eine wirkliche und klare Selbständigkeit. Es ist nun nicht mehr lediglich ein eigentümlicher Ansporn zu dessen eigener Vorwärtsgestaltung, sondern es schafft sich an dem durch seine Forderung entzündeten Ringen mit dem Tatsächlichen eine eigene innere Welt, deren wesentlicher Inhalt das ungetrübte und unbeirrte Haften am Sollen ist.

Damit aber werden wir über den Idealismus des bloßen Sollens hinausgetrieben. Wenn uns das innere Haften am Sollen als wichtiger erscheint als alle vom Sollen her im Tatsächlichen etwa bewirkte und seinen Widerständen abgerungene Veränderung, läßt sich der Gedanke nicht abweisen, daß mehr dahinter steht als

lediglich eine Tendenz auf das Tatsächliche und dessen Weiterbildung. Nur wenn wir im innerlich wahrhaften und getreuen Haften am Sollen zu einer wirklichen Welt ewigen Seins ein Verhältnis gewinnen, kann anstatt des durch den Anstoß des Sollens etwa entstehenden Werkes jenes innere Verhältnis zum Sollen so unmittelbar in sich selber das eigentlich Bedeutsame an diesen über die bloße Tatsächlichkeit hinausgreifenden Beziehungen sein. So muß sich also im inneren Haften am Sollen die Beziehung zu einem ganz deutlichen ἐπέκεινα herstellen oder zu einer „höheren Welt", die wohl in der Form des Sollens an uns herantritt und in dieser Form uns für sich in Anspruch nimmt, bei sich selber aber mehr ist als nur ein solches Gesetz des Sollens.

Jene „ewige Welt" also werden wir uns, wiewohl sie uns als ein Sollen berührt, bei sich selber gerade nicht lediglich als ein Sollen, sondern unter dem Symbol des vollendeten Seins zu denken haben. Nun aber nicht in jener oben abgelehnten mythologisierenden Weise, als ob dort eben das als Sein vollendet bestehe, was uns hier unter dem Zeichen des Sollens aufgegeben ist. Die Ewigkeitsbeziehung liegt allein in dem innerlichen Zusammenwachsen mit einem Uebertatsächlichen, das uns wohl als Sollen am Tatsächlichen berührt, bei sich selber aber über alles — auch als erfüllt gedachte — Sollen hinausliegt. Das Sollen wäre dann lediglich die Art und Weise, wie jenes Ewige zu uns kommt und wie es sich in Berührung mit der uns unmittelbar gegebenen Welt des lediglich Tatsächlichen darstellt. An der Welt der Tatsächlichkeit würde zu mancherlei Sollen, was bei sich selbst als unmittelbares Sein gedacht werden müßte. Und zwar wirklich als unmittelbares Sein, d. h. dann aber als etwas, das auch über dem Gedanken der Vollendung alles immer für die Dieserweltzusammenhänge geltenden einzelnen Sollens hinausliegt.

Eine genaue Vorstellung davon zu gewinnen, ist uns, die wir, auf dem Boden der Tatsächlichkeit stehend, zunächst lediglich in der Form des Sollens von dort her berührt werden, natürlich nicht möglich. Immerhin aber mögen wir es uns anschaulich zu machen versuchen als einen völlig ungehinderten seienden Vollendungszustand dessen, was in uns in der Form des treuen und innerlich

lauteren Gehorsams dem Sollen gegenüber in die Erscheinung tritt.

So blicken wir also auf Grund dessen, daß uns der innere Zusammenschluß mit dem Sollen als das eigentlich Entscheidende über alles am und im Tatsächlichen erreichte Werk zu stehen kommt, über den Idealismus der fordernden Vernunft empor, und das Ewige ist uns nicht lediglich der transzendente Hintergrund eigenartiger Umwandlungen des Tatsächlichen, vielmehr eine volle in sich selbst beruhende jenseitige Realität, etwa so, wie die Himmelswelt des christlichen Glaubens als ein über alles Sollen erhabene ideale Welt urewig vollendeten Seins geglaubt wird, deren eigenartige Vollendung durchaus von anderer Art ist wie alles im Gehorsam des Sollens dieserweltlich Erreichte und Erreichbare. Mythologisierende Jenseitsdichtung ist das nicht.

An dieser Art klarem Ueberweltglauben gemessen, erkennen wir den Idealismus des bloßen Sollens als das, was er in Wirklichkeit ist, nämlich depotenzierter Jenseitsglaube. Wird hier doch die Welt des Uebertatsächlichen, um die es uns geht, so ganz auf das Dieserweltliche und seine fortgehende Umgestaltung bezogen, daß sie darüber hinaus und für sich selbst keine Bedeutung besitzt. Nicht zufällig ist dieser Idealismus die geistige Schöpfung einer Zeit, deren gesamte Signatur dieserweltlich war. Als deren Versuch, über die bloße Tatsächlichkeit hinauszukommen, erreicht er nicht mehr als etwas doch wieder ganz auf diese Welt Bezogenes und so einen bloßen abgeblaßten Schatten wirklicher Ueberweltexistenz. Diesen Mangel an realem Hinausgreifen über diese Welt verdeckt eine Romantik der „Darüber-hinaus-Stimmung", wie bei Schiller so auch bei den heutigen Vertretern dieses Idealismus.

5.

Für den Idealismus der Vernunftforderung, wie wir ihn im Vorhergehenden kennen lernten, dem das ἐξ ἀμφοῖν das eigentlich Entscheidende in der Sinnwertung des Daseins ist, tritt das unmittelbar Tatsächliche unwillkürlich unter eine ganz bestimmte Beleuchtung. Je mehr das Sollen an seiner Bezogenheit eben auf das Tatsächliche und dessen fortlaufende Um- und Fortgestaltung sein eigentliches Dasein hat, um so mehr legt es sich nahe, das Tat-

sächliche als seinerseits wesentlich auf dieses Sollen bezogen aufzufassen, ähnlich wie bei Aristoteles im Unterschiede von Plato als den Stoff, der auf diese Formgebung angelegt ist. Wohl sieht man auch die Widerstände gegen eine restlose Verwirklichung der idealen Forderung, die im Tatsächlichen liegen. Aller strengen dualistischen Beurteilung des Tatsächlichen, wie sie sich von da aus nahe legen könnte, ist man aber abgeneigt. Allzusehr gehört die wesentliche Angelegtheit des Tatsächlichen auf die eben an ihm sich vollziehende Realisierung des Sollens mit zur wirklichen Geltung eines Sollens, das seine ganze Existenz in dieser seiner Beziehung auf das Tatsächliche hat und ganz eigentlich erst daran zur vollen Realisierung kommt. Und jene Spannungen und Gegensätze zwischen dem Sollen und dem Tatsächlichen, soweit sie als vorhanden empfunden werden, sucht man sich möglichst von dem heroischen Kraftgefühl aus verständlich zu machen, das alles Ueberwinden wirklicher Widerstände begleitet. So ist die Verklärung des Tatsächlichen durch den Idealismus des Sollens eine sehr unmittelbare und direkte: unmittelbar als das Substrat des Sollens wächst es über das bloßtatsächliche Ebenvorhandensein hinaus.

Nun greift aber die Spannung zwischen dem Sollen und dem Tatsächlichen in Wirklichkeit wesentlich tiefer. Und diesen Verhältnissen wird der bloße Vernunftidealismus mit seiner Deutung des Tatsächlichen nicht gerecht. Es ist in der Tat doch so, daß alles Sollen, vorausgesetzt es ist in seiner vollen Tiefe und ganzen Tragweite erfaßt und wird so unverrückt und ohne Kompromisse festgehalten, niemals am Tatsächlichen die Realisierung findet, die es fordert. An dem, was sein soll, gemessen, ist auch aller beständige Fortschritt (das ganze Gebiet des ἐξ ἀμφοῖν) immer nur eine fortgehende Reihe von Stückwerk und Ungenügen, ein beständiges: so sollte es nicht sein. Und das ist nicht etwa zufällig so, sondern ganz eigentlich wegen der Art des Tatsächlichen. Plato hat doch wohl recht gegen Aristoteles: das Gegebene ist nicht lediglich der etwa wegen einer ihm eignenden Gestaltlosigkeit nur schwer zu formende Stoff, sondern es handelt sich hier um Hemmungen, denen keine andere als nur eine dualistische Fassung des unmittelba-

n Verhältnisses zwischen dem Tatsächlichen und dem Sollen
irklich gerecht wird. Indem der Idealismus des reinen Sollens
s nicht zugestehen kann — er müßte sich denn selbst aufgeben —,
rät er der Tatsächlichkeit gegenüber, wie sie nun einmal wirklich
, in eine schiefe Situation.

Dagegen der am Sollen erwachende Glaube an ein dem Tat-
chlichen ernstlich jenseitig bei sich bestehendes Reich des Seins,
dem sich in der Treue des innerlichen Haftens am Sollen vom
ngen mit dem Tatsächlichen her ein reales Verhältnis transzen-
nter Art erschließt — und dieses Verhältnis zu erschließen, ist die
gentliche und tiefste Meinung des an uns ergehenden Sollens —
eser wirkliche Ueberweltglaube ist dem Tatsächlichen gegenüber
einer ganz anders günstigen Lage. Er kann es mit all seinem
fgreifenden und dauernden Widerstand gegen das Sollen hin-
hmen, ohne sich dadurch vor schwere Erschütterungen im Blick
f das Sollen und seinen Realitätswert gestellt zu sehen. Dieser
ert des Sollens steht hier ja doch nicht so, wie das dort doch letztlich
r Fall ist, in Abhängigkeit von der Erfüllung des Sollens im
ereich des Tatsächlichen. Ist ja doch vielmehr gerade die be-
ndige Hemmung des im Dienst des Sollens Gewollten durch
s Tatsächliche in besonderer Weise eine Schule und Probe des
rklichen Haftens an jener ewigen Welt, zu der wir vom Sollen
r eine Beziehung gewinnen.

Dafür gelingt nun freilich hier eine so unmittelbare Verklärung
s Tatsächlichen nicht, wie sie der Idealismus des Sollens mit
ner Deutung des Tatsächlichen einfach als des vom Sollen ge-
derten Substrates seiner Realisierung — scheinbar wenigstens —
eicht. Sie gelingt aber eben darum nicht, weil die wirkliche
oblematik im Verhältnis des Tatsächlichen zum Sollen unbe-
ngener zugestanden und in ihrer vollen Tragweite berücksichtigt
rd. Doch aber wird auch hier die dualistische Gegenüberstellung
ht das abschließend letzte Wort sein. Das wäre nur dann der
ll, wenn wir nichts weiter sähen als die beständige Hemmung
s Werkes. So aber ist es ja gerade nicht. Im Gegenteil, es war
soeben davon die Rede, wie eben an diesem Widerstand des Tat-
hlichen das innerliche Haften am Sollen in die Tiefe wächst,

erstarkt und sich zu voller Reinheit zu entwickeln vermag. So ist also die Wirkung des Tatsächlichen mit all seinen Hemmungen anstatt eine lediglich negative, wie für den Standpunkt des platonisch-griechischen Dualismus, vielmehr von eigentümlich positiver Art. Das Tatsächliche muß mit all seinem Gegensatz dazu dienen, daß am Sollen etwas in sich Bedeutsames in die Erscheinung tritt, das ohne jene Nöte des Sollens im Tatsächlichen nicht sein würde. Indem aus „jener Welt", die in sich selber über alles Sollen hinausliegt, in die Zusammenhänge „dieser Welt" allerlei Sollen hineinwirkt und gegen die Widerstände und Hemmnisse „dieser Welt" in Treue festgehalten wird, muß „diese Welt" dazu dienen, daß aus ihr und gerade durch ihre Widerstände, im unbeirrten und getreuen Haften am Ewigen, soweit und so wie es hier erfaßbar wird, etwas besonderes und ohne das nicht Vorhandenes den Zusammenhängen „jener Welt" entgegenreift. Dann aber steht diese Welt der bloßen Tatsächlichkeit gerade durch ihren Gegensatz zu allem Inhalt des Sollens, der einer vollen Realisierung des Gesollten auf ihrem eigenen Boden sich dauernd hindernd in den Weg legt, dennoch im Dienst dessen, was durch das Sollen erreicht werden soll.

Eine wirkliche Ueberwindung des bloßen Tatsachencharakters der eben gegebenen Wirklichkeit haben wir daran aber doch erst unter einer weiteren Voraussetzung. All dieser Erfolg dürfte nicht nur den Widerständen, die im Tatsächlichen liegen, rein tatsächlich abgerungen werden. In solchem Falle bliebe das Tatsächliche schließlich doch lediglich ein eben Vorhandenes, nur gäbe es — auch rein tatsächlich — daneben noch ein anderes Sein, das mit jenem, da beides nebeneinander da ist, auch wieder nur rein tatsächlich in Beziehung geriete und sich dabei faktisch als fähig erwiese, aus dieser Berührung etwas Lohnendes herauszuholen. Es müßte sich uns ein Weg bieten zu einer tiefer dringenden Einsicht in hier obwaltende wirkliche Zusammenhänge.

Zu demjenigen, was wir als Grundtatsache unserer ganzen geistigen Existenz bezeichnen können, nämlich daß wir anstatt das Sein im Ewigen zu haben, unter dem Sollen stehen und unter dem Gegendruck des Tatsächlichen den rechten inneren Zusammenschluß mit demjenigen lernen müssen, was von dorther als ein Sollen zu

uns kommt: hierzu eröffnet sich uns in der Tat ein solcher Weg des Verständnisses und zwar von unserer Selbsterkenntnis aus. Es kann uns nämlich unter dem Eindruck der ganzen inneren Problemhaftigkeit unseres Wollens innerlich deutlich werden, daß eine innere Wesensbeschaffenheit, wie die unsre es ist, durch ihre ganze Art von jenem unmittelbaren Sein im „Ewigen", dessen Ahnung uns durch das Sollen aufgeht, in der Tat ausgeschlossen sein muß und der ihr im Tatsächlichen zuteil werdenden Erziehung zum Ewigen bedarf. Weiter als bis zu einem solchen allgemeinen Verständnis unserer geistigen Lage mit den für sie bezeichnenden Verflechtungen in die Zusammenhänge dieser Welt des Ebengegebenen reicht diese augenöffnende Wirkung der Selbsterkenntnis aber nicht. Wohl läßt sie uns unser tatsächliches Schicksal in seiner wesentlichen Grundeigentümlichkeit (daß wir nämlich nur unter dem Zeichen des Sollens vom Ewigen her gegrüßt werden und uns unter unserem Werk oft verderblichen Widerständen des Tatsächlichen als im rechten dem ewigen wirklich zugewandten Wollen Stehende bewähren müssen) aus einem blinden Ohngefähr bloßer Tatsächlichkeit zu etwas aus höheren Zusammenhängen heraus immerhin Begreiflichen werden; der Schlüssel der Selbsterkenntnis verschafft uns aber nicht den Zugang zu einer wirklichen Einsicht in die übertatsächlichen (d. h. aus den Zusammenhängen des Ewigen sich ergebende) Notwendigkeit gerade dieser und nicht etwa einer andern Tatsächlichkeit zu solchem Zweck. Nur gerade, daß wir mit unserer Wesensart nicht im Sein des Ewigen stehen, vielmehr uns auf einen Weg des Ringens gestellt sehen, wird uns so in seiner innerlichen Notwendigkeit verständlich; nicht aber, warum dieser Weg nun gerade dieser Weg des verpflichtenden Sollens mit gerade diesen bestimmten Erschwerungen sein müsse, sei es nun im bestimmten Einzelfall, der uns oder andere in Geduld und Treue jenes Haftens übte, sei es im Blick auf bestimmte Gesamtbeschaffenheiten des Tatsächlichen.

Erst recht nicht breitet sich von hier aus ein verklärendes Licht über die ganze Einzelfülle des Tatsächlichen. Zu einer vollen Ueberwindung der bloßen Tatsächlichkeit bedürfte es aber der Gewißheit, daß gerade diese ganze so beschaffene Welt

des Tatsächlichen ursprünglich eben dazu da ist, durch das auf ihre Verhältnisse bezogene Sollen jenes eigentümliche Hineinwachsen in eine ewige Welt zu erzeugen. Erst solche ihrem ganzen Vorhandensein dennoch zugrunde liegende und dasselbe bedingende selbsteigene ursprüngliche Bezogenheit „dieser Welt" auf „jene" würde ihr für uns den Charakter der bloßen Tatsächlichkeit ganz nehmen. Diesen Nachweis, wie sie in all ihrem Bestande auf die Erreichung dieses bestimmten Zweckes ganz ersichtlich angelegt ist und darum genau so geartet sein müsse, wie wir sie tatsächlich vorfinden, vermögen wir aber nicht zu führen. Was hat z. B. die ganze verwirrende Fülle der Gestaltungen auf diesem Erdschauplatz mit jenen geistigen Zwecken zu tun? Warum muß es auf dem Schauplatz unseres Reifwerdens für das Ewige das gesamte Insektengeziefer geben, warum so drollige Gesellen wie den Pinguin? Gerade diese Bildungen stehen doch sicher nicht in irgend welchem nachweisbaren Zusammenhang etwa mit der Forderung der strengen Wahrheitserforschung. Und wenn die Fülle der Gestaltungen als Anregung zu immer erneutem sowohl wissenschaftlichem Forschen und Suchen wie künstlerischer Erfassung der Dinge gedeutet werden könnte, so bliebe dabei doch jede einzelne besondere dieser Gestaltungen etwas rein Tatsächliches; und überdem würde die unermüdliche Erweiterung des Umkreises unserer Erkenntnis wie unseres Erlebens des Tatsächlichen doch wieder nur unter der Voraussetzung unter eine wirkliche Verbindlichkeit des Sollens treten können, daß jene Fülle des Tatsächlichen bei sich selbst mehr wäre als bloße Tatsächlichkeit. Oder nehmen wir uns selbst mit unserer animalischen Existenz: wie wollen wir durch eine nachweisbare Zweckbeziehung zum Sollen der Gestaltung unseres Gesichts, der drolligen Behaartheit des männlichen Antlitzes und vielem anderem ähnlichen mehr den Charakter eines lediglich tatsächlich Ebenvorhandenen abstreifen?

Es ist schon so: beständig steht das Ebenvorhandene an unserm Wege als ein Etwas, von dem wir in der Tat nicht mehr sagen können, als daß es eben so ist; es bleibt — auf die ganze Weite der Einzelwirklichkeiten dieser Welt gesehen — für unser Erkennen

beim Fremdheitscharakter des Daseins als ebengegebener Tatsächlichkeit.

Und daß wir hier nicht weiter kommen, das liegt sicher nicht an unserem Verständnis des Sollens. Auch der Idealismus der bloßen Vernunft befindet sich hier in ganz derselben Lage. Was das gegebene Tatsächliche in seinem ganzen Umfange und mit all seinen Einzelheiten mit den geistigen Zielen zu tun habe, hat noch nie jemand anzugeben vermocht.

Von unserem Standorte aus vermögen wir aber doch einzusehen, warum das so sein muß. Eine volle Durchleuchtung des Tatsächlichen würde uns ja doch frei machen von seinem wirklichen Druck, wenn wir nämlich von allem und jenem einzelnen zu s e h e n vermöchten, wie es uns dienlich ist; und damit wäre eben die Last von uns genommen, die wir vom Boden der vollen Willensselbsterkenntnis aus als uns zukommend erfassen lernen. So gibt uns — unter der Voraussetzung, daß eine ewige Welt über dem Tatsächlichen steht, die uns im Sollen für sich in Anspruch nimmt — die rechte Erkenntnis unserer Willensbeschaffenheit neben einer Ueberwindung der absoluten Fremdartigkeit unserer Lage im Tatsächlichen (vgl. S. 17. 18) zugleich auch ein Verständnis aller bleibenden Fremdartigkeit des Tatsächlichen für uns.

Und weiter: das eigentliche Ziel der mit dem Sollen eingeleiteten Bewegung auf dem Boden „dieser Welt" suchen wir nicht in ihr selber und den in ihr unter der inneren Bindung an das Sollen bewirkten Veränderungen, sondern in einem „ewigen Sein", zu dem uns das Sollen den Zugang eröffnet, obwohl dieses Sein selber anderen Gesetzen untersteht. Das heißt aber: jene Welt des ewigen Seins, wie real sie in dem Momente der inneren Verbindlichkeit an uns herantritt und uns für sich in Anspruch nimmt, liegt doch jenseits unserer Erfahrung. Wir haben kein unmittelbares Wissen von ihr. Unsere ganze Erfahrung davon beschränkt sich auf die von dort her an uns kommende innere Verbindlichkeit unbedingter Forderungen am Gegebenen. Das reicht als Grundlage für Ahnungen (vgl. S. 14), nicht aber zu einem wirklichen Bescheidwissen. Fehlt uns aber dem Wesen der Sache nach ein Wissen um jenes Ewige, so muß es für uns selbst dann bei einem unverstandenen ein-

fachen Gegebensein des Tatsächlichen in allerweitestem Umfange sein Bewenden haben, wenn diese ganze Tatsächlichkeit, anstatt ein bloß Ebenvorhandenes zu sein, restlos im Dienst dieses Ewigen steht. Nur auf dem Hintergrund des voll und klar gegenwärtigen Ewigen wäre ja doch jene volle Durchleuchtung des Tatsächlichen möglich, die seine bloße Tatsächlichkeit aufheben würde; von einem solchen Haben des Ewigen aber sind wir weit entfernt, solange wir unter dem Sollen stehen.

Gibt uns so jener Standpunkt, der im Sollen die Eröffnung wirklich höherer Zusammenhänge zu ahnen weiß, in Verbindung mit der klaren Selbsterkenntnis, aus einem inneren Verständnis der Sachlage heraus die volle Unbefangenheit zum Sehen und Anerkennen aller ganz eigentlich dualistischen Hinderung des Sollens durch die Art des Tatsächlichen, sowie auch zum Verständnis einer für unser Erkennen bleibend undurchdringbaren bloßen Gegebenheit dieser Tatsachenwelt, so verdanken wir ihm auch eine unvoreingenommene Nüchternheit in der Beurteilung alles dessen, was im Gehorsam des Sollens am Tatsächlichen erreicht wird. Der Idealismus der Vernunft dagegen, wie er geneigt ist, im Interesse einer erkennbaren Angelegtheit des Tatsächlichen auf das Sollen dasselbe über das Maß des Möglichen hinaus zu rationalisieren, besonders auch sein Dualistisches zu übersehen, so ist er auch befangen in der Beurteilung alles am Tatsächlichen Erreichten. Da hier das Sollen erst am Tatsächlichen seine volle Wirklichkeit findet, ergibt sich eine Voreingenommenheit gegenüber allem „ἐξ ἀμφοῖν“. Der Idealismus des Sollens wird kulturenthusiastischer Entwicklungsglaube, der im Tatsächlichen eben das in wirklichem Werden zu sehen meint, was von seinen Voraussetzungen aus in der Tat auf diesem Boden in die Erscheinung treten und darum auch zu sehen sein muß. Eben hier doch muß sich ihm das Sollen verwirklichen, wenn anders wirklich etwas daran ist. Liegt dagegen das eigentliche Ziel des Sollens nicht auf dieser Ebene, dann bedarf es auch nicht des Eindrucks von einem im Tatsächlichen sichtlich zum Abschluß kommenden Werke. Es läßt sich vielmehr bei dem Vorhandensein der Aussicht in ein wirkliches Reich des Uebertatsächlichen eine wirkliche Unabgeschlossenheit aller Kulturleistung und eine Unmöglichkeit,

dieses irdische Werk der Kultur als einen ständig fortgehenden
Fortschrittszusammenhang zu erfassen, sehr wohl ertragen.

6.

Aus dem allen folgt nun aber nicht, daß die ganze Welt des
Tatsächlichen in Wirklichkeit so weithin bloße Tatsächlichkeit und
n ihrem tiefsten Sein dem Sollen gegensätzlich ist. Es handelt
ich vielmehr hier überall nur um Schranken unserer Erkenntnis.
Und es bleibt gerade auf Grund der Einsicht in das notwendige
Vorhandensein solcher Schranken unserer Erkenntnis die Möglich-
eit offen, daß sogar alles und jedes Tatsächliche aus ewigen Grün-
en gerade so sein muß, wie es tatsächlich — und für unsere Erkennt-
is nur tatsächlich — ist, einschließlich des uns bedrückenden Dua-
istischen; daß es also alles auf einer grundwesentlichen Beziehung
um Ewigen beruht und, nur für unser Erkennen können ver-
orgen, durchweg ein „höheres Vorzeichen" besitzt. Ebenso be-
eutet die für uns vorhandene Unmöglichkeit, das geschichtliche
Werk der Kultur im Sinne des Entwicklungsglaubens als ein sich
ollendendes Ganzes zu sehen, nicht gleich auch, daß es sich über-
aupt nicht und in keiner Weise zu einer wirklichen Erfüllung ge-
altet. Vielmehr bleibt auch hier die Möglichkeit offen, daß dies
ennoch, nur eben in höheren Zusammenhängen, der Fall ist, frei-
ich gerade darum für unser Erkennen nicht erfaßbar.

Und weiter könnte es sehr wohl sein, daß uns von alledem,
as wir soeben lediglich als vorhandene Möglichkeit hinstellten,
enn nicht ein Wissen, so doch eine andere Art begründeter Ge-
ißheit zugänglich ist. Dabei würde es sich einmal handeln um
ine wirkliche Gewißheit dessen, daß hinter dem Gesamtzusammen-
ang des Tatsächlichen und allem Einzelgegebenen und Geschehen,
ie sehr es für unser Erkennen ein einfach Gegebenes bleibt, ja
ogar hinter dem, was uns als zum Gesollten gegensätzliche Artung
es Tatsächlichen zur Erfahrung kommt, daß hinter all dem dennoch
der Tat eine ursprüngliche und grundlegende Beziehung zu
nem Ewigen steht, selbst dann, wenn wir davon weder etwas zu
hen noch sonstwie zu spüren bekommen. Diese Gewißheit würde
ch in der eigentümlich sieghaften Art eines religiösen Glaubens

erschließen, der, wie der christliche, nicht nur das Vorhandensein einer Ueberwelt behauptet, sondern gerade darin sein Besonderes hat, daß er all dies Tatsächliche restlos und ganz der Gottesmacht des Ueberweltlichen unterstellt und darin sogar auch der dualistischen Weltauffassung, sie umschließend, Herr zu werden vermag. Daneben träte als ein Zweites das künstlerische Durchleben des Wirklichen. Hierbei aber würde es sich darum handeln, daß der in Wirklichkeit doch übertatsächliche Gehalt des Tatsächlichen wohl nicht Gegenstand einer irgendwie klar erkenntnishaft faßbaren Gewißheit, dafür aber eines erlebnishaften Erahnens wäre.

Nun erscheint es nach dem Bisherigen, daß ein Weg gesicherterer Gewißheit über die bloße Tatsächlichkeit hinaus sich allein beim rechten Gehorsamserlebnis dem Sollen gegenüber eröffnet. Es wäre darum zunächst einmal zu untersuchen, ob dieser Weg bei sich selbst außer zu der ahnenden Gewißheit von einer ewigen Welt uranfänglichen Seins als der Welt des ὄντως ὄν, der wir im rechten Haften am Sollen entgegenreifen, und außer zu Erfahrungen davon, daß das Dieserweltliche gerade auch mit seinen Widerständen gegen das Sollen der Herausläuterung des rechten Haftens am Ewigen lediglich tatsächlich immer wieder dienen müsse, auch bis zu einer ihres guten Grundes bewußten Gewißheit davon führt, daß diese ganze Tatsachenwirklichkeit mit all ihrem für unser Erkennen fortbestehenden einfachem Gegebensein und dem Sollen Gegensätzlichen dennoch nicht nur ein Ebenauchvorhandenes ist, sondern bis in die letzten Wurzeln ihres Vorhandenseins abhängig vom Ewigen.

Da wir, im rechten Gehorsam des Sollens stehend, immer wieder die Erfahrung machen, wie uns das Tatsächliche auch mit all seinen Hemmnissen zum wahren Besten dienen muß, könnte es sich nahe legen, aus solcher fortgehender Erfahrung jene Gewißheit herauswachsen zu lassen. Wir würden dann, was wir im einzelnen so oft erfuhren, als allgemein vorhanden annehmen und es auch dort als vorhanden voraussetzen, wo es sich der Erfahrung entzieht. Die eigentliche Grundlage solcher Gewißheit wäre die fortgesetzte Erfahrung. Es wäre sozusagen eine Gewißheit a posteriori. Und in der Tat beruft sich gerade die religiöse Gewißheit hier wie sonst

auf die Erfahrung des eigenen Lebens: da hat man es ja immer und immer wieder erlebt, daß ein waltender Sinn im Tatsächlichen mächtig ist und dasselbe ganz in seiner Hand hat.

Aber stammt diese Gewißheit im letzten wirklich von da her? Sollte das wirklich der Fall sein, dann befände sie sich doch in genau derselben Lage wie alle auf dem Wege der theoretischen Induktion gewonnene Gewißheit. Bei rechter Besinnung müßte man sich darüber klar werden, daß sie an aller andersartigen Erfahrung eine Gegeninstanz hat und daß der Wahrscheinlichkeitsgrad der hier gewonnenen Gewißheit durch den Fortgang der Erfahrung sehr starken berechtigten Erschütterungen ausgesetzt ist. Ja es könnte sogar die Forderung einer gewissen Zurückhaltung des Urteils erhoben werden, bis das Für und Wider der Erfahrung in genügenden Ausmessungen berücksichtigt und gegeneinander abgewogen sei. Tatsächlich aber behauptet sich die religiöse Gewißheit auch gegen die Erfahrung; es ist sogar eine religiöse Forderung, daß dem so sei. So liegt ihre eigentliche Wurzel doch wohl anderswo, und die Erfahrung hat lediglich eine unterstützende Bedeutung. Sie bringt dem, was auf anderem Wege gewiß wird, eine versichernde Bestätigung. Und nur, weil dem so ist, kann jene Forderung erhoben werden, daß die religiöse Gewißheit gegebenenfalls auch gegen den unmittelbaren Erfahrungsaugenschein behauptet werden müsse.

Wollen wir den hier obwaltenden Gewißheitszusammenhängen wirklich auf den Grund kommen, dann dürfte es sich empfehlen, unmittelbar auf das Sollen zurückzugreifen. Denn eben am Sollen haben wir ja doch eine Gewißheit, die unabhängig von der Tatsächlichkeitserfahrung zustande kommt.

Charakteristisch für das volle Erlebnis des Sollens ist das Moment der absoluten Forderung. Wo nun diese Forderung als an uns ergehender Ruf aus einer wirklichen Welt des Uebertatsächlichen bewußt wird, da werden wir uns in dem absolut verpflichtenden Charakter der von dort her an uns ergehenden Forderung zugleich der allem Tatsächlichen gegenüber absolut souveränen Art dieses höheren Seins bewußt. Darum: indem uns die absolute Geltung der Forderung innerlich wirklich gewiß wird, vollzieht sich zugleich eine unmittelbare Vergewisserung über das Verhältnis

jener Welt, von welcher die Forderung uns Kunde gibt, zu dieser Welt des Tatsächlichen, auf die und deren Verhältnisse sie sich mit ihrem jeweiligen Inhalt bezieht. Wir fühlen uns im Sollen nicht etwa nur verpflichtet, dem Geforderten in dieser Welt zur Geltung zu verhelfen; wir leben vielmehr ganz unmittelbar der Gewißheit, daß diese Welt des unmittelbar Gegebenen ganz eigentlich dazu da ist, den Zwecken des absolut geltenden Sollens zu dienen. Der volle Glaube an das Sollen ist so unmittelbar selber eine Gewißheit über diese Welt als eine in ihrem tiefsten und eigentlichen Wesen dem Sollen und der ewigen Welt, die in Gestalt des Sollens da hineingreift, unterstellte. Das ist eben jene aus der vollen Gewißheit vom Sollen unmittelbar erwachsende Gewißheit von einer diese Welt wirklich durchwaltenden Ordnung des Sollens und Auffassung dieser Welt als in ihrem innersten Wesensbestande Materiale der Pflicht. Und weil diese Gewißheit im inneren Verhältnis zum Sollen wurzelt, darum vermag sie sich auch gegen alle jeweilen anders geartete unmittelbare Erfahrung zu behaupten und sieht in aller Förderung der tiefsten Tendenzen des Sollens durch die Verhältnisse dieser Welt des Tatsächlichen nicht etwa eine überraschende neue Erfahrung, sondern nur die Bestätigung einer schon vorhandenen allgemeinen „apriorischen" Gewißheit.

Das eben Ausgeführte gilt allerdings nur dort, wo die absolut souveräne Art des Sollens wirklich zum Bewußtsein kam und wo überdem — im Zusammenhang damit — der im Erlebnis des Sollens enthaltene Hinweis auf ein höheres Sein irgendwie empfunden wird. Es ist also keineswegs so, daß, wer immer irgend etwas von innerer Bindung durch ein Sollen spürte, darin ohne weiteres auch schon diese unmittelbar vorhandene absolute Souveränität des Sollens allem Tatsächlichen gegenüber gewiß hätte. Es gibt vielmehr auch allerlei innere Bindung, die über das unmittelbare Erlebnis eines bestimmten Gesollten nicht hinausreicht und von diesen weiteren Dingen nichts weiß. Es bedarf dazu eben einer größeren Reife des Sollenserlebnisses. Darum geschieht es auch nicht durch ein denkendes Deutenwollen des Sollenserlebnisses, daß man vom Sollen her zu dergleichen Folgerungen käme, so daß diese weiteren Gewißheiten vom Erlebnis des Sollens aus theore-

isch vermittelt wären, sondern jene Gewißheit ist ein erlebnishaftes Klarwerden der ganzen Tragweite des Erlebten. So weiß ja auch nicht jeder, der sich unter innerer Verbindlichkeit stehend fühlt, darum gleich auch Bescheid um die unmittelbare Beziehung zum Ewigen, die sich damit erschließt; es kann vielmehr sein, daß er zunächst nicht über empirische Autoritäten hinaus empfindet. Die ganze Tragweite des Erlebten erschließt sich erst dem sittlichen Wachstum und darum nicht unmittelbar jedem, der irgendwie unter dem Sollen steht. Genau so ist es auch hier. Die Gewißheit von der absoluten und darum letzlich doch für den ganzen Bestand auch des Tatsächlichen grundlegenden Souveränität des Ewigen, das im Sollen zu uns kommt, ist wohl nicht unmittelbar aller und jeder inneren Verbindlichkeit eigen; und doch dürfen wir sie nehmen als eine in jeder Gewißheit von der wirklichen Verbindlichkeit des Sollens im Prinzip enthaltene und also damit zugleich gegebene Gewißheit.

Was so von der Gewißheit des Sollens aus als ein volles Klarwerden der darin enthaltenen Gewißheit auch über die Welt des Tatsächlichen erwächst, ist aber nicht schon der Glaube an ein allein unter dem Bilde eines persönlichen Ich zutreffend erfaßbares weltschöpferisches Sein und höchstes Walten in allem Sein und Geschehen dieser Tatsächlichkeit. Es bewegt sich vielmehr, wie oben schon angedeutet, zunächst lediglich in der Richtung der Fichteschen Gedanken von der wesentlichen Abgezwecktheit „dieser Welt" auf das im Sollen kundwerdende Ewige — „diese Welt" ist nur dazu überhaupt vorhanden — und von der waltenden moralischen Weltordnung. Und doch hatte Fichte recht, wenn er diesen seinen den Personalismus vermeidenden Glauben auch auf christlichem Boden nicht als Atheismus wollte denunzieren lassen. Er hielt sich in der Tat damit der rechten Form religiöser Gewißheit ganz wesentlich näher als manche landläufige Gewißheit von der Existenz eines persönlichen Gottes. Wichtiger für die rechte Ueberwindung der bloßen Welttatsächlichkeit als irgend welche Vorstellung von einem weltbeherrschenden und weltverursachenden persönlichen Walten ist das Wurzeln solcher Gewißheit im Erlebnis des Sollens. Davon aber kann bei gar manchem Fürwahrhalten der Vorstellung

von einem persönlichen Schöpfer und Weltdurchwalter sehr wenig vorhanden sein. Daß dieser Gedanke uns die Tatsächlichkeit vertrauter macht, das sollte uns nicht darüber täuschen, daß wir dennoch gerade im andern Falle die Tatsächlichkeit klarer unter einem höheren Vorzeichen sehen.

Nun habe ich aber an anderer Stelle[1]) auszuführen gesucht, wie erst mit der Gewißheit von einer persönlichen weltschöpferischen Vorsehung eine abschließende Ueberwindung der bloßen Tatsächlichkeit erreicht sei. Hier erst greife das Ewige mit voller Deutlichkeit durch alles und jedes Tatsächliche auch des persönlichen Einzeldaseins und -schicksals deutlich hindurch, indem das alles als ein von diesem Schöpfungs- und Vorsehungswillen Gewolltes erscheine. Es wäre zu fragen, ob das Erlebnis des Sollens über die von Fichte innegehaltene Linie hinaus auch zu diesen weiteren Gewißheiten führt.

Solange das Entscheidende am Sollen in seinem objektiven Erfolge auf dem Boden der Tatsächlichkeit gesucht wird, ist das nicht der Fall. Hier liegt kein begründeter Anlaß vor, über eine sich mehr im Unpersönlich-sachlichen haltende Fassung des Ewigen und seiner grundlegenden Bedeutung für das tatsächliche Sein und Geschehen hinauszugehen. Da mag vielmehr „moralische Weltordnung" und „Materiale der Pflicht" als letzter Gedanke zum Ausdruck der Ueberzeugung von einem wesentlich doch übertatsächlichen Charakter der gegebenen Wirklichkeit genügen. Anders, wo das Sollen als Aufruf zu persönlichem Haften am Ewigen gewiß ward und damit zugleich das Tatsächliche unter den Gesichtspunkt eines Mittels zur vollen Ausreifung der reinen Hingabe an dies Ewige tritt. Die ausgesprochen persönliche Fassung der Welt des Sollens und der in ihr sich eröffnenden Ueberwelt- und Ewigkeitsbeziehung bringt ohne weiteres auch eine entsprechende persönliche Fassung dieses bei sich selbst seienden und diese Tatsächlichkeit ursächlich tragenden Ewigen mit sich. Damit aber tritt an Stelle einer moralischen Weltordnung die Vorstellung eines alles

[1]) „Der Sinn des Daseins und die göttliche Vorsehung und Führung" in Studien zur systematischen Theologie Theodor von Haering zum siebzigsten Geburtstag von Fachgenossen dargebracht. Tübingen 1918.

urchwaltenden und gerade auch auf das persönliche Sein und
chicksal gerichteten Willens. Und der Gedanke vom „Materiale
er Pflicht" gewinnt die lebendigere Gestalt einer schöpferischen
Verursachung dieser Welt zu besonderen Zwecken des Lebens im
wigen.

So findet der die bloße Tatsächlichkeit des Seins am weit-
reifendsten überwindende personalistische religiöse Glaube seine
nnere Anknüpfung an die grundlegende Erfahrung des Sollens.
inter diesem Sollen steht nun als letzte Ursache seiner absoluten
ouveränität die absolut souveräne Willensmacht Gottes. Zugleich
ird von neuem deutlich, wie wir nicht schon durch irgendwelche
ottesvorstellung über die bloße Tatsächlichkeit wirklich hinaus-
mmen, sondern nur dann, wenn auch dieser Glaube mit dem-
nigen zusammenhängt, was allein uns wirklich mit einem klaren
neren Bewußtsein eines guten Grundes über das Ebengegeben-
in hinausblicken läßt: das Erlebnis des Sollens [1]).

Eine weitere erlebnishafte Ueberwindung der bloßen Tat-
chlichkeit des Seins schien uns in derjenigen Berührung mit dem
egebenen vorzuliegen, die in der künstlerischen Gestaltung ihren
usdruck findet. So wenig aller personalistische Gottesglaube, so
enig auch ist alles ästhetische Erlebnis ein Erahnen des Ewigen
i Zeitlichen. Es kann sich auch hierbei lediglich darum handeln,
ß, was bis dahin lediglich ein Ebenvorhandenes war, durch das
thetische Einleben ein innerlich Vertrautes wird. Aehnlich wie
is diese Wirklichkeit durch den Glauben an ein darin vorhandenes
rsönliches Walten vertraut werden kann, ohne dadurch doch wirklich
iter das höhere Vorzeichen des Ewigen zu treten, so kann man
ch mit seinem künstlerischen Sicheinleben in diese Wirklichkeit
nz dieserweltlich bleiben. Es gibt sogar eine Kunst, die bewußt
iter dem Zeichen der Dieserweltorientierung steht, eine Kunst
uptsächlich der durch die Sinne sich vollziehenden Aneignung.

---

[1]) Mit dem allen soll über die geschichtlich-genetischen Verhältnisse des
notheistischen Glaubens nichts gesagt sein. Es ist hier aber nicht der
t, das weiter zu verfolgen. Die Verhältnisse dürften hier ähnlich lie-
i, wie für den ausgereiften Jenseitsglauben. Vgl. dazu meine Schrift
er religiöse Unsterblichkeitsglaube". Göttingen 1912 S. 73 ff.

Wichtiger als solche — sicher in ihrem Teil auch bedeutsame und das Gesamtbild der Kunst erfreulich bereichernde — Art der Kunstübung bleibt aber doch jenes künstlerische Erfassen des Gegebenen — ob es sich nun seinen Ausdruck zu geben weiß oder sich begnügt, als eigenes Erleben vorhanden zu sein —, das uns im Zeitlichen das Ewige, im Tatsächlichen das darin verborgene Uebertatsächliche erahnen läßt. Es handelt sich hierbei um jene tiefen Ergriffenheiten dem Wirklichen gegenüber, in deren Erleben uns dies nur Tatsächliche ganz eigentlich über sich selbst hinauswächst. Solches Erleben kann uns, wenn wir nur offene Augen des Geistes haben, in mannigfachster Weise zuteil werden. Es kann uns überkommen nicht nur in der Einsamkeit des Hochgebirges oder der Stranddünen; auch jede freundliche Hügellandschaft kann uns etwas davon schenken und jede Blume am Wegrand. Es ist jenes Erleben, das Schleiermacher in der ursprünglichen Form seiner Reden meint und dort, mit der Romantik nicht deutlich genug Religiöses und Künstlerisches scheidend, als das Grunderlebnis der Religion deutet, — verständlicherweise, da es ja doch die Religion eben mit dem Uebertatsächlichen im Tatsächlichen zu tun hat; und doch zugleich irrtümlicherweise, sofern Religion ein praktisches Verhältnis zu diesem Uebertatsächlichen ist, nicht nur Erahnen der unserem Erkennen nicht zugänglichen übertatsächlichen Tiefe dieser Tatsächlichkeit.

Es handelt sich dabei aber nicht um ein Erkennen, sondern um ein Erahnen. Wir gewinnen so keinen Begriff von der Bedeutung eben dieses Tatsächlichen für die Zusammenhänge des ewigen Seins. Diese Wirklichkeit wird uns dadurch nicht durchsichtig in ihren ewigen Beziehungen; sie wird uns nur durchscheinend. Es kommt an uns aus ihr heraus wie ein Atem des Ewigen, aus dem heraus und auf welches hin auch sie da ist und lebt. Drum mag, wer etwa in der Art der Aufklärung oder sonst eines die Grenzen der Erkenntnis überschreitenden Intellektualismus Zweck und Sinn der Dinge meint herzählen zu können, wohl des Glaubens sein, die im Grunde übertatsächliche Artung dieser Welt der Tatsächlichkeit wirklicher und sicherer zu haben. Und doch sind wir, es lebendig fühlend, der übertatsächlichen Tiefe der Dinge näher als mit allen

er bloßen Tatsächlichkeit unserer Intelligenz entnommenen Begriffen, die wir darüber spannen, mag uns auch — dem Wesen er Sache nach — das Erfühlte auf einen begrifflichen Erkenntnisusdruck zu bringen versagt sein.

Von dem Versuch, durch Aufdeckung einer in den Dingen valtenden Zweckmäßigkeit als erweisbarer Spur einer waltenden Intelligenz über die bloße Tatsächlichkeit des Gegebenen hinausukommen, war oben schon die Rede. Uns trat an Stelle solcher ermeintlichen Nachweisbarkeit eines im Tatsächlichen waltenden Höheren der in der Gewißheit vom schlechthin unbedingten Chaakter des Sollens begründbare, gerade auch im Nichtsehen sich ewährende religiöse Glaube an eine darin — sei es auch „dennoch" — absolut souverän zum Ewigen waltende Vorsehung, von er her auch all dies Dasein stammt. Ebenso tritt uns an Stelle iner vermeintlichen Möglichkeit, der Einrichtung der Dinge und em Zusammenstimmen der Ereignisse die Wege der ewigen Vorehung und ihre übertatsächliche Bedeutung in wirklichem Vertehen ganz eigentlich ablesen zu können, ein ahnendes Erleben essen, was sich von Ewigkeitsbeziehungen dahinter verbirgt. Auch ier aber gilt: daß wir so lediglich wie von ferne her die ewigen Beziehungen hindurchspüren, das gerade ist es, was unserer Lage, ie wir unter dem Sollen dem Ewigen ja erst entgegenreifen, llein wirklich entspricht, während jenes scheinbare Mehr tatsächlich ine Usurpation ist, die sich auch hier dadurch rächt, daß wir das Ewige, indem wir es vermeintlich erkennen, in Wirklichkeit auf en Boden unserer endlichen Intelligenz herabziehen. Und dieser nserer Lage entspricht es auch, daß uns solche Ahnung nicht durchveg und überall geschenkt ist. Voll durchsichtig wird uns dadurch as gesamte Gegebene ebensowenig wie durch den religiösen Schöpfer- und Vorsehungsglauben. Es bleibt des nur Tatsächlichen ür uns genug.

* * *

Die Aufgabe, welche wir uns für diesen zweiten Teil unerer Untersuchungen stellten, war — unter der Voraussetzung, daß vir die bloße Tatsächlichkeit allein durch ein wirkliches Hinaus-

greifen in „höhere“ Zusammenhänge des Seins zu überwinden vermögen — uns darüber klar zu werden, ob und von wo aus sich uns wohl ein Weg der Gewißheit von einer solchen Ueberwelt eröffne, den wir mit dem Bewußtsein guten Grundes gehen können. Zugleich wollten wir eine begründbare Stellungnahme gewinnen zu den verschiedenen geschichtlich gegebenen Formen eines Uebertatsächlichkeitsglaubens und zu ihrer differierenden Beurteilung „dieser Welt“.

Die gesuchte Wegöffnung über das lediglich Tatsächliche hinaus fanden wir im Erlebnis des innerlich verpflichtenden Sollens. Wir fanden sie aber dort in der Weise, daß uns auch dies Sollen über sich selber hinauswies. Anstatt es unmittelbar selber in seiner inhaltlichen Bezogenheit und seiner unmittelbaren Wirkung auf die Verhältnisse des Tatsächlichen als ein Letztes zu nehmen, erkannten wir unmittelbar in der durch das Sollen bewirkten inneren Bindung das Entscheidende, und damit erwuchs uns noch jenseits des bloßen Sollens eine Welt ewig bei sich vollendeten Seins, deren Zusammenhängen wir durch den reinen und treuen Gehorsam des Sollens an Hemmnis und Widerstand des Tatsächlichen entgegenreifen. In dieser ewigen Welt erkennen wir wieder die Welt des vollendeten himmlischen Seins bei Gott im christlichen Glauben.

An dieser Welt des Tatsächlichen aber vermögen wir das dem Sollen dauernd Widerstrebende und seinen Erfolg wirklich Hemmende anzuerkennen und sehen uns nicht genötigt, es nach Möglichkeit wegzudeuten; da uns nicht in dem unmittelbar am und im Tatsächlichen Erreichten das eigentliche Ziel der durch das Sollen eingeleiteten Bewegung liegt, sondern vielmehr in den über das alles hinausweisenden innerlichen Wachstums- und Läuterungsvorgängen. Die Gewißheit von einer Ueberwelt des wahren Seins, die uns im Sollen berührt, führt uns also nicht lediglich zu einer dualistisch-weltflüchtigen bloßen Gegenüberstellung dieser und jener Welt, sondern eben durch das Sollen, das auf diese Welt geht, und durch die der Läuterung dienende Wirkung gerade auch der Hemmungen des im Dienst des Sollens Erstrebten stellt sich uns, über alle dualistische Entgegensetzung hinübergreifend, eine Verbindung her zwischen dieser und jener Welt. Es ist auch nicht nur so, daß

. dieser Welt ein abgeblaßtes Nachbild des Ewigen zu finden ist;
ndern an ihr entsteht vom Ewigen her unter dem Sollen im
aften ein eigenartiges Besonderes, das wie eine Bereicherung
er Jenerweltzusammenhänge dem ewigen Sein zuwächst. So hat
ese Welt der Tatsächlichkeit mitsamt ihrer Entgegensetzung ihre
irkliche Bedeutung für die Zusammenhänge des Ewigen. Auch das
les erinnert an den christlichen Ewigkeitsglauben mit seiner positiven
erklärung des Diesseits; nur daß klarer, als es dort — wenigstens
. der Breite der herrschenden Vorstellungen — der Fall ist, hier
um Bewußtsein kommt, wie jenes ewige Sein selbst über allem
n Tatsächlichen orientierten Vollendungsgedanken hinausliegt.

Restlos unterstellt aber wird das Tatsächliche dem Ewigen
- und damit erfährt es seine volle Hinaushebung über eine bloße
atsächlichkeit — durch die im Sollen und seinem rechten Verständnis
urzelnde Gewißheit des christlichen Theismus von einem ewigen
ersönlichen" Willen, auf den nicht nur das Sollen letztlich zurück-
hrt, sondern auch alle Existenz des Tatsächlichen — auch dort,
o wir seinen Zusammenhang mit den Zwecken des Sollens nicht
nzusehen vermögen oder praktisch zu erfahren bekommen.

Wir gingen davon aus, wie der unmittelbar die Tatsächlich-
it selbst über das bloße Ebenvorhandensein emporsteigernde
ulturidealismus sich durch die Kulturkatastrophe der Gegenwart
nlich widerlegt sieht wie der ebenso allzu unmittelbare Dieser-
eltoptimismus der Aufklärung durch eine damals die Gemüter
schütternde Naturkatastrophe. Uns braucht das Unsicherwerden
s Kulturfortschrittes und alle Offenbarung der Problematik
ieser Welt" nicht anzufechten. Denn wir suchen die Verklärung
s Tatsächlichen nicht auf der Ebene des unmittelbar Gegebenen,
e nicht in seiner Gegenwart, so auch nicht in seiner Zukunft. Wir
chen sie überhaupt nicht als etwas Sichtbares oder einmal sicht-
r Werdendes und als Gegenstand eines durch Beweis gesicherten
issens; wir sind uns vielmehr ganz klar darüber, daß nur die
laubensgewißheit, die, auf dem Erlebnis des Sollens beruhend,
ne wirkliche Ueberwelt ahnend ergreift, uns innerhalb im Wesen
r Sache liegender Schranken aus der Verstrickung in das nur
atsächliche wirklich hinauszuführen vermag.

Sünde und Schuld.

Von

Lic. W. Mundle, Privatdozent in Marburg.

Wenn der Gedanke eines religiösen Apriori mehr als eine apologetische Hilfskonstruktion von zweifelhaftem Wert sein soll, so bedeutet er, daß das religiöse Bewußtsein seine eigene Evidenz und immanente Gesetzlichkeit hat, die sich von der anderer Bewußtseinssphären, in erster Linie der des theoretischen Bewußtseins, charakteristisch unterscheidet. Der Religionsphilosophie aber, die nichts anderes sein kann als eine Phänomenologie des religiösen Bewußtseins, entsteht dann die Aufgabe, sich diese Eigentümlichkeit des Religiösen deutlich zu machen. Diese Aufgabe ist ja schon immer von systematischen Theologen — ich nenne in erster Linie W. Herrmann — mehr oder weniger bewußt in Angriff genommen worden. Und ein Buch wie Ottos schöne Studie über das „Heilige" zeigt, wieviel neue Erkenntnisse uns auf diesem Wege noch geschenkt werden können, wenn wir versuchen, das religiöse Bewußtsein mit den Hilfsmitteln moderner Psychologie zu analysieren. Die geschichtliche wie die systematische Erforschung werden beide von solcher Analyse den reichsten Gewinn ziehen.

Ich kann Otto freilich nicht darin beistimmen, daß neben der irrationalen Seite des Religiösen, die er so wundervoll herausgearbeitet hat, die Religion noch eine rationale haben soll. Ich wüßte nicht, welche psychologischen Tatbestände dafür geltend gemacht werden könnten. Jede „Rationalisierung und Humanisierung" bedeutet auf dem Gebiet des Glaubens eine Abschwächung. Das kann man, um ein Beispiel zu nennen, an dem Verhältnis Melanch-

ons und der späteren lutherischen Orthodoxie zu Luther mit Hän-
en greifen. Das Religiöse ist, soweit ich sehe, die schlechthin irratio-
ale Seite des menschlichen Bewußtseins, die im Grunde jeder
eoretischen Objektivierung unfähig ist. Gott ist kein Gegenstand
es Erkennens, sondern des Glaubens; denn ein erkannter und
egriffener Gott wäre nicht mehr Gott.

Der atheoretische Charakter des religiösen (und des sittlichen)
ewußtseins zeigt sich nun in erster Linie darin, daß es ihm möglich
, Gegensätze zu umspannen und als Einheit zu erleben, die dem
gischen Denken als unausgleichbare Widersprüche erscheinen.
arum ist die Paradoxie die logische Form, in der das religiöse
ewußtsein seinen reinsten Ausdruck findet. Dieser Satz ist so selbst-
erständlich, daß es fast überflüssig scheinen könnte, Belege für ihn
zuführen. Auf den paradoxen Glauben, daß der am Kreuz ge-
enkte Jesus doch der Messias sei, ist die erste christliche Gemeinde
egründet worden. Aus den Worten des erhöhten Herrn, daß
ottes Kraft in Schwachheit sich vollende, schöpft Paulus die Fähig-
eit, die Faustschläge des Satans zu ertragen (2. Kor. 12, 9). Auf
er Paradoxie, daß im Mysterium des Meßopfers das Unmögliche
öglich, die leibliche Gegenwart Gottes wirklich werde, beruht der
eheimnisvolle Zauber, der der katholischen Kirche auch heute noch
lche Anziehungskraft verleiht. Auf der Paradoxie des Johannes-
angeliums: „Das Wort ward Fleisch", oder, um mit Luther
reden:

„Den aller Erdkreis nicht umschloß
Der liegt in Marien Schoß."

eruht der Glanz des Weihnachtsfestes; und die Paradoxie von
uthers sola fide hat die katholische Kirche aus den Angeln gehoben.

Wenn damit die Eigenart des Religiösen richtig gekennzeichnet
, dann leuchtet ein, daß es eine Glaubenslehre im eigentlichen
inne nicht geben kann. Denn eine Glaubenslehre würde den
lauben entleeren. Die Einheit des religiösen Erlebnisses wird
rrissen, wenn man es theoretisch zu fixieren sucht. Sondern es
nn sich nur darum handeln, daß man diesen Erlebniszusammen-
ang in seiner Einheit zu erfassen und aus ihm heraus den Sinn
er religiösen Begriffe zu bestimmen versucht.

Demjenigen, der, wie es heute leider soviel geschieht, das religiöse Leben an den Maßstäben des theoretischen Erkennens mißt, mag diese Aufgabe als ein Verzicht erscheinen. In Wirklichkeit freilich ist sie ein Gewinn, weil sie uns ermöglicht, gerade dadurch das Religiöse zu seinem reinsten Ausdruck zu bringen. Und es ist wissenschaftlich durchaus möglich, den religiösen Erlebniszusammenhang zu erfassen. Denn so irrational derselbe auch ist, so fehlt ihm doch nicht seine eigene immanente Gesetzlichkeit, sein eigenes Apriori. Voraussetzung ist freilich, daß derjenige, der auf diesem Gebiete zu arbeiten versucht, imstande ist, die religiöse Einstellung zu vollziehen. Denn wer nicht in sich selbst den Funken göttlichen Lebens verspürt, wird ihn auch bei andern schwerlich entdecken. Die Tatsache jedoch, daß wir uns mit religiösen Menschen über religiöse Fragen verständigen können, zeigt uns, daß die Irrationalität des Religiösen nicht gleichbedeutend ist mit völliger Subjektivität.

Damit sind die Gesichtspunkte gekennzeichnet, die mir für die folgende Untersuchung maßgebend waren. Den Ergebnissen wird auch nur der zustimmen, der von der Richtigkeit der eingangs angestellten Erwägungen überzeugt ist.

Ich gehe aus von dem Begriff der Sünde. Er ist, wenigstens wenn man ihn in seiner heutigen Bedeutung nimmt, wohl zweifellos der religiösen Sphäre angehörig. Der philosophische Ethiker, der — gleichviel aus welchen Gründen und mit welchem Rechte — von dem religiösen Bewußtsein zu abstrahieren pflegt, weiß mit ihm nichts anzufangen.

Es ist nun auch nicht schwer, den Sinn zu bestimmen, den der Begriff der Sünde im Zusammenhang des religiösen Bewußtseins hat. Unter Sünde versteht der religiöse Mensch dasjenige Verhalten, das sich der normalen religiösen Einstellung entgegensetzt. Somit wird die genauere Bestimmung dieses Begriffes davon abhängen, was man für das normale religiöse Verhalten ansieht.

Eine Frömmigkeit, deren religiöses Ideal im Kultus und dem Halten ritueller Gebote besteht, sieht in kultischen und rituellen Verfehlungen Sünde. Dem Pharisäer, dessen religiöses Ideal das Halten des Gesetzes ist, ist seine Uebertretung die schwerste Sünde. Weil der katholischen Frömmigkeit die Unterwerfung unter die

irche das höchste religiöse Ideal bedeutet, erscheint ihr Ketzerei
s größte Sünde. Wem die Anerkennung der reinen Lehre der
ipfel religiösen Wohlverhaltens ist, dem ist falsche Lehre fast ein
rößeres Uebel als unsittlicher Lebenswandel.

Wundervoller und tiefer jedoch kann man meiner Meinung
ach das religiöse Ideal des evangelischen Christentums nicht be-
hreiben, als Luther im Anfang seiner Erklärung des ersten Gebotes
n Großen Katechismus getan hat[1]). Glaube in diesem schlechthin
rationalen Sinn, Zuflucht nehmen zu Gott in allen Nöten und
emütiges Vertrauen auf seine Gnade, Glaube, der neuen Mut
nd neues Leben und neue Liebe in den Herzen bekümmerter Men-
hen aufsprießen läßt, das ist von jeher der Sinn echt protestantischer
frömmigkeit gewesen. Und solchem Glauben erscheint als Wurzel
ller Sünde der Unglaube, d. h. das Fehlen jenes Vertrauens, des
rsönlichen Lebens mit Gott, aus der alle andern Sünden recht
gentlich hervorgehen.

Wenn so der Begriff der Sünde von dem Begriff des religiösen
ormalverhaltens abhängt, so ist auch einleuchtend, daß er nur
nerhalb der religiösen Sphäre eine Berechtigung hat. Es hat
nen Sinn, vom Menschen zu verlangen, daß er zur Erkenntnis
ner Sünde komme, ehe er den Glauben hat. Die Sündhaftigkeit
keine dem Glauben vorangehende religiöse Erfahrung, sondern
s Bewußtsein der Sünde setzt den Glauben, d. h. das normale
igiöse Verhältnis bereits voraus.

Für die Richtigkeit dieses Satzes lassen sich aus der Religions-
d Kirchengeschichte reichlich Belege erbringen. Das Sünden-
wußtsein und die aus ihm hervorgehende Demut ist der Grad-
esser, der deutlicher als alles andere die Höhenlage des religiösen
ewußtseins anzeigt. Der 51. und 130. Psalm, das siebente Kapitel
s Römerbriefes und die Confessiones Augustins sind doch nicht
: Ausdruck eines armen, sondern gerade des reichsten religiösen
bens. Gerade je deutlicher wir in der Religionsgeschichte die
rzenstöne persönlicher Frömmigkeit vernehmen, desto lebendiger
rd das Verlangen nach Erlösung, nach Vergebung der Schuld.
d dem Psychologen ist es nicht schwer, die inneren Zusammen-

1) Müller, Symbolische Bücher⁷, S. 386.

hänge zwischen Glauben und Sündenbewußtsein zu begreifen. Je tiefer und reiner das religiöse Ideal erfaßt wird, je heller die Strahlen sind, die von dem Lichte der Gottheit in das Menschenherz hineinleuchten, desto mehr empfindet der Gläubige den inneren Abstand, der ihn von Gott scheidet, desto mehr kommt ihm zum Bewußtsein, daß alles, was er aus eigener Kraft und durch eigenes Werk zu vollbringen vermag, den Abstand nicht überbrücken kann, der ihn von dem Reiche des Göttlichen trennt.

Wir ersehen aus diesem Tatbestand wieder die Paradoxie des religiösen Lebens, die es ermöglicht, daß gerade auf den höchsten Stufen des religiösen Bewußtseins die Sünde und das Verlangen nach Erlösung viel tiefer empfunden wird als in seinen Anfängen. Außer dem schon angeführten Motiv ist dabei noch zu beachten, daß der Fromme die reinsten und edelsten Früchte des Glaubens wohl bei andern, aber nicht bei sich selbst gewahren kann. Wie die Reinheit und Unschuld des Kindes diesem selber verborgen bleibt, so geht es auch dem, der reines Herzens ist. Die guten Werke des Gläubigen sind wie das Leuchten des Lichtes, das leuchten muß und leuchtet, ohne es zu wissen. Und wo in dem Frommen — durch den Dank und das Vertrauen, das ihm seine Mitmenschen entgegenbringen — das Bewußtsein geweckt ist, daß Gottes Segen auf seinen Werken ruht, da hat er die Empfindung, daß diese Werke im Grunde nicht seine, sondern Gottes Werke sind. Seine Tat ist seine Sünde, seine Selbstsucht, das Böse; Gottes Gabe ist das Gute, das Gott durch ihn vollbringt. Die Demut — nicht die gewollte und bewußte sondern die unbewußte — ist das Kennzeichen des wahrhaft frommen Menschen. Darum stellt sich eine Frömmigkeit, die über das Bewußtsein der Sündhaftigkeit hinausgewachsen zu sein meint, kein gutes Zeugnis aus.

Dagegen wäre es verfehlt, zu meinen, daß da, wo das Bewußtsein der Sünde fehlt oder noch nicht im vollen Maße lebendig ist, überhaupt kein religiöses Leben sein könne. Diese Annahme ist die Quelle vieler seelsorgerlicher und pädagogischer Mißgriffe gewesen und ist es wohl auch heute noch, zumal in gewissen Kreisen des Pietismus. Als ob man z. B. den Kindern, bei denen natürlicherweise das Bewußtsein der Sünde wenig entwickelt ist, deshalb

llen Glauben absprechen könnte. Auch der morgenländischen
irche, der Jesus mehr der Bringer göttlichen Lebens, der ἀφθαρσία,
ls der Sünderheiland gewesen ist, kann man deshalb nicht ohne
eiteres das Christentum absprechen. Wenn auch Paulus im
ömerbrief den Satz aufstellt, daß durch das Gesetz die Erkenntnis
er Sünde gewirkt wird, so dürfen wir nicht vergessen, daß so nicht
er jüdische, sondern der christliche Paulus spricht, der von apolo-
etischen Interessen geleitet wird. Zum mindesten muß anerkannt
erden, daß vom Standpunkt des Glaubens aus gesehen jede Er-
nntnis der Sünde, die der Nichtgläubige hat, unvollkommen ist.
avon ist Luther jedenfalls überzeugt gewesen. Denn der Glaube
ündet sich und seine Erkenntnis nicht auf irgendwelche Tatsachen
er Erfahrung, seien diese auch noch so wahrscheinlich, sondern trägt
as Recht seiner Geltung wie jede aprioristische Gewißheit in sich selbst.

Wenn nun das Sündenbewußtsein die Folge, nicht die Voraus-
tzung des Glaubens ist, so hat es für das religiöse Leben nicht die
rundlegende Bedeutung, die ihm vielfach zugeschrieben wird.
rundlegende Bedeutung für das religiöse Leben kann vielmehr nur
er Glaube selbst haben. Wenn Glaube, um mit Luther zu reden,
n credere promissioni dei ist, so ist die promissio dei, die Ver-
ndigung der unendlichen Liebe und Gnade Gottes, das A und O
ler christlichen Predigt. Es ist freilich richtig, daß diese Botschaft
ur bei denen auf fruchtbaren Boden fallen wird, die für sie empfäng-
h, d. h. in irgendeiner Beziehung arm sind. Nur die Armen, nur
e da hungern und dürsten, die da Leid tragen, preist das Evan-
lium selig, aber es ist nicht gesagt, daß dies Leid immer das Leid
n die Sünde sein müsse. Und es ist eine aus den zeitgeschichtlichen
erhältnissen begreifliche, aber keineswegs für alle Zeiten gültige
inschränkung, wenn Melanchthon gegen Agrikola betont hat, daß
r Predigt des Evangeliums die Predigt des Gesetzes vorangehen
üsse. Wenn auch die Predigt der Buße den Menschen aus seiner
leichgültigkeit aufzurütteln und in ihm die terrores conscientiae
erwecken vermag, so ist sie doch nicht imstande, neues Leben zu
affen. Denn dazu ist nur der Glaube fähig, der sich mit den
rmen allmächtiger Liebe von seiner Sünde losgerissen und in
n neues Leben versetzt weiß. Vor der Macht solcher Liebe aber

wird der Mensch sich auch seiner Ohnmacht, seiner Sünde bewußt.

Von hier aus ergeben sich dann auch leicht die Gesichtspunkte, aus denen wir uns mit der Lehre von der Allgemeinheit der Sünde auseinandersetzen können. Das eine ist ohne weiteres klar: Die Lehre von der völligen Verderbnis der menschlichen Natur ist keine Tatsache der Erfahrung, die dem „natürlichen" Menschen zugänglich wäre. Auf der andern Seite aber wird gerade der, in dessen Herz die Strahlen göttlicher Liebe gefallen sind, zum Bewußtsein seiner Unvollkommenheit, seiner Sünde gelangen. Aus der Verallgemeinerung und Systematisierung dieser Erkenntnis des religiösen Menschen ist dann die Lehre von der völligen Verderbnis der menschlichen Natur, wie sie in der Lehre von der Erbsünde ausgedrückt ist, hervorgegangen. Aber es ist doch sehr fraglich, ob diese Objektivierung des religiösen Erlebnisses der Reinheit des religiösen Bewußtseins voll entspricht. Die Erkenntnis des Frommen, daß er ein Sünder ist und deshalb vor Gottes Gericht nicht bestehen kann, enthält doch zunächst kein Urteil über andere Menschen. Die innere Verfassung, in der der Mensch sich befindet, der sich als Sünder fühlt und schwer an seiner Sünde zu tragen hat, macht es ihm vielmehr unmöglich, über fremde Sünden zu urteilen. Das kann jeder an dem Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner lernen (Luk. 18, 9—14). Die Lehre von der allen Menschen angeborenen Sündhaftigkeit dagegen enthält für den Gläubigen zum mindesten die Versuchung, die Rolle des Zöllners mit der des Pharisäers zu vertauschen.

Dazu kommt, daß der Fromme an andern Menschen die Regungen reiner Liebe und sittlicher Gesinnung sehen kann, die ihm bei sich selbst verborgen bleiben. Und wenn er nicht voreingenommen ist, muß er sich sagen, daß sie auch bei solchen nicht fehlen, die religiösen Dingen fernstehen und bewußtes Christentum vielleicht gar ablehnen. Vielleicht sieht er sich sogar zu der für ihn beschämenden Erkenntnis genötigt, daß sie ihm an Reinheit und Tiefe sittlicher Gesinnung überlegen sind. Und es wäre ungerecht und bedenklich, wollte man auch den Heiden alle wahre Sittlichkeit absprechen. Dann wird der Fromme, wenn er ein Christ ist, zu dem Zugeständnis genötigt, daß in dem Leben solcher Menschen der Geist Gottes

seine erneuernde und heiligende Wirksamkeit entfaltet. „Wer lieb hat, der ist von Gott geboren" (1. Joh. 4, 7). Wir müssen also urteilen, daß der Satz Augustins, alle Tugenden der Heiden seien glänzende Laster, eine allzu dogmatische Verallgemeinerung des religiösen Sündenbewußtseins ist. Die Auffassung Justins des Märtyrers, der auch in Leben und Lehre heidnischer Philosophen das Walten des λόγος σπερματικός erkannte, wird dem inneren Ethos des religiösen Bewußtseins gerechter als die engherzig dogmatische Lehre Augustins.

Damit soll nun freilich nicht gesagt sein, daß wir mit der Abschwächung dieser Lehre einverstanden sein müßten, wie sie sich im heutigen Katholizismus findet. Hier wird allerdings der augustinische Gedanke von der durch Adams Fall verursachten völligen Verderbnis der menschlichen Natur dahin gemildert, daß durch ihn eine Schwächung derselben herbeigeführt worden sei, die eigenlich nicht mehr als Sünde bezeichnet werden könne. Infolgedessen erscheint es auch dem nicht wiedergeborenen, von Gottes Geist also unberührten Menschen möglich, innerhalb gewisser Grenzen gut zu handeln, d. h. sich ein meritum de congruo zu erwerben. Von der Erbsünde, deren Schuld durch die Taufe getilgt wird, bleibt also nicht mehr viel übrig als die pronitas ad peccandum, der Hang zum Sündigen, dem der Mensch aber widerstehen kann[1]). Dieser Auffassung gegenüber haben die Reformatoren die volle Sündhaftigkeit und den Schuldcharakter der Erbsünde energisch betont. Unter Erbsünde aber verstehen sie — das ergibt sich mit Deutlichkeit aus den Ausführungen Melanchthons in der Confessio Augustana und der Apologie — den sündlichen Zustand des Menschen, in dem er sich von Natur befindet, ehe Gottes Geist in ihm den Glauben wirkt. Denn ausdrücklich wird von Melanchthon bei der Charakterisierung der Erbsünde das Moment der fehlenden Gottesfurcht und des mangelnden Gottvertrauens hervorgehoben, also dasjenige, was den persönlichen Charakter der Sünde bedingt. Von da aus ist es ja auch nur konsequent, wenn sie an der völligen Schuldhaftigkeit der Erbsünde festgehalten haben. Es soll also in der Sündenlehre

1) Vgl. Loofs, Symbolik I (1902) S. 274 und das Dekret der Sessio V des Tridentinums vom 15. Juni 1546.

der Reformatoren der von Luther stark betonte Gedanke zum Ausdruck gebracht werden, daß die einzelnen Tatsünden nicht isoliert betrachtet werden dürfen, sondern als Folgen des sündigen Gesamtzustandes der Menschen anzusehen sind. Auch in der Auffassung der Reformatoren von der Erbsünde schimmert die Vorstellung durch, die Luther in der „Freiheit eines Christenmenschen" und sonst auch öfters ausgesprochen hat, daß fromme Werke keinen frommen Menschen machen, sondern daß nur ein frommer Mensch fromme Werke hervorbringt, nur daß die Erbsündenlehre gewissermaßen ihre negative Kehrseite enthält. Es soll damit gegenüber der kasuistischen, atomisierenden Auffassung des Sittlichen, der der Katholizismus huldigt, der persönliche, aus dem innersten Wollen des Menschen hervorgehende Charakter der Erbsünde ans Licht gestellt werden.

Wenn aber das der eigentliche Sinn der reformatorischen Lehre vom peccatum originale ist, so ist die Bezeichnung desselben als Erbsünde nicht gerade geeignet, diesen Tatbestand deutlich zu machen. Denn mangelndes Gottvertrauen und mangelnde Gottesfurcht sind doch keinesfalls Dinge, von denen man sagen kann, daß sie sich auf dem Wege physischer Zeugung von den Eltern auf die Kinder vererben. Mit dieser Vorstellung, die die Reformatoren von Augustin her übernommen haben, müssen wir brechen. Nicht nur, daß die altkirchlich-asketische Unterwertung des Geschlechtslebens, die doch auch der augustinischen Auffassung der Erbsünde zugrunde liegt, im Prinzip gerade von Luther beseitigt worden ist, sondern auch die Auffassung der Sünde als einer gleichsam physischen Substanz, die bei Augustin nicht vermieden ist, wird sich immer wieder da einstellen, wo man von Erbsünde redet. Sie ist das Gegenstück zu der im Katholizismus herrschenden Vorstellung von der Gnade als einer durch die Sakramente ex opere operato gewirkten dinglichen Qualität. Der Charakter der Sünde als persönlicher Schuld wird aber durch solche Auffassung ebenso gefährdet wie der der Gnade als des persönlichen Liebeswillens Gottes.

Ebenso wie die Erbsündenlehre Augustins müssen wir den Versuch Mandels ablehnen, die Erbsünde psychologisch begreiflich zu

machen[1]). Es soll zwar anerkannt werden, daß Mandel die Erkenntnis, die Erbsünde sei die „sündige Willensbeschaffenheit", nicht fehlt[2]). Aber diese Erkenntnis wird dadurch verdunkelt, daß er sie auf das im Wollen wirksame Gefühlsmoment gründet, auf den Trieb, der als solcher böse sein soll. Es ist aber nicht begreiflich, inwiefern es möglich ist, die Gefühle, die „ohne unser Zutun im Bewußtsein gegeben sind" [3]), schon darum, weil sie Gefühle sind, für sündig zu erklären. Dann müßten ja auch alle Regungen des Vertrauens und der Liebe zu Gott, denen auch ein Gefühlsmoment anhaftet, als sündig bezeichnet werden. Es ist aber doch ohne weiteres klar, daß das Urteil über den Wert und Unwert der Gefühle von den Objekten abhängt, auf die sie sich richten, d. h. von dem Willen, der in ihnen sich äußert. Denn ein Gefühl, das auf einen bestimmten Inhalt gerichtet ist, nennen wir Willen. Man kann also sagen, daß von der Richtung unseres Wollens auch die Art abhängt, wie unser Gefühl auf erfahrene Eindrücke reagiert. Gefühle als solche sind weder gut noch böse. Wie nach Kants bekanntem Ausspruch nichts gut ist als allein der gute Wille, so ist auch nichts böse als allein der böse Wille.

Ebensowenig wie Mandels Versuch, die Erbsünde als eine psychologische Tatsache zu erweisen, ist die Annahme Julius Kaftans haltbar, der die Wahrheit des Erbsündengedankens darin finden will, daß die Sünde des einzelnen in derjenigen der Gesamtheit ihre Wurzel habe[4]). Insofern nämlich, so führt Kaftan aus, die sündige Beschaffenheit des einzelnen das Ergebnis der sündigen Verfassung der Gesamtheit sei, sei der einzelne an ihr ohne Schuld; von dieser könne erst dann die Rede sein, wenn der Mensch sich durch eine mit Bewußtsein vollzogene, d. h. freie Tat schuldig mache.

Indessen entspricht diese Auffassung keineswegs demjenigen, was das religiöse Bewußtsein von sich selbst aussagt. Denn für den religiösen Menschen ist es im Gegenteil charakteristisch, daß er sich vor Gott nicht entschuldigen will. Solange der Mensch die Ursache

---

1) Vgl. Mandel, Christl. Versöhnungslehre, 1916, S. 17 f.
2) A. a. O. S. 31.
3) A. a. O. S. 18.
4) Vgl. die Ausführungen in seiner Dogmatik [6] §§ 30 ff.

seiner Sünde noch in etwas anderem finden will als in sich selbst, solange er sich dabei beruhigen kann, daß seine sündige Beschaffenheit das Ergebnis seiner Veranlagung, seiner Erziehung, seiner Umgebung oder sonst irgendwelcher Ursachen sei, so lange fehlt ihm noch der Ernst der religiösen Selbstbeurteilung. Wo aber ein Mensch wirklich vor dem Angesicht des heiligen, Rechenschaft fordernden Gottes steht, hört er auf sich zu entschuldigen, da verstummen alle rationalen Erwägungen vor der irrationalen Stimme des Gewissens und er steht als Persönlichkeit, die für ihre Handlungen verantwortlich ist, vor dem Richterstuhl Gottes und bekennt seine Sünde.

Für den religiösen Begriff der Schuld aber ist es keineswegs wesentlich, daß er nur den Handlungen anhaftet, die mit dem Bewußtsein der Freiheit, d. h. des Auch-anders-Könnens begangen werden. Wäre diese Meinung Kaftans richtig, so hätten Paulus, Augustin, Luther auf ihre sündige Vergangenheit nicht mit dem Bewußtsein der Schuld zurückblicken können. Auch wenn wir von der religiösen Sphäre einmal absehen, so gelten selbst dem schlichtesten sittlichen Denken nicht nur solche Handlungen als schuldhaft, die mit Absicht, d. h. mit Freiheit getan worden sind. Leichtsinn und Fahrlässigkeit begründen in unsern Augen ebenso eine Schuld wie die bewußte Uebertretung sittlicher Gebote. So ist auch die Sünde nicht deshalb Schuld, weil sie mit Freiheit begangen wird, sondern weil sich der Mensch ihretwegen verantwortlich fühlt. Verantwortlich aber ist der Mensch für alles das, was als Aeußerung seines Willens gelten kann. Indem dem Menschen zum Bewußtsein kommt, daß er wegen seiner Sünde Gott Rechenschaft schuldig ist, fühlt er sich als eine Persönlichkeit, als ein Ich, das seinen Willen nicht als das rationale Ergebnis von Faktoren betrachten kann, die nicht in seiner Macht stehen.

Sofern freilich der Mensch das Bewußtsein hat, daß er Persönlichkeit, daß er Wille ist, hat er auch das Bewußtsein seiner Freiheit. Aber diese Freiheit ist etwas anderes als die psychologische Wahlfreiheit, die Kaftan im Auge hat, und die freilich als Bewußtseinstatsache unbestreitbar ist. Die letztere ist überall da gegeben, wo der Wille des Menschen von verschiedenen einander widerstreiten-

den Motiven bewegt wird. Aber es ist keineswegs gesagt, daß diese Motive sittlicher Art seien. Es ist an sich denkbar, daß in den Bewußtseinskreis eines von Grund aus schlechten Menschen sittliche Motive gar nicht hineintreten, daß er also, im Sinne der Wahlfreiheit, gar nicht die Fähigkeit hat, sich für das Gute zu entscheiden: die orthodoxe lutherische Dogmatik hat ja die letztere Möglichkeit rundweg verneint, ohne die Wahlfreiheit anzutasten. Es hängt eben nicht vom Zufall ab, welche Motive den Menschen bestimmen, und auch die Entscheidung, welche der Mensch zwischen den ihn bestürmenden Möglichkeiten trifft, ist nur dem Anschein nach undeterminiert. Die Wahlfreiheit enthüllt sich bei genauerem Zusehen als ein Schein. Aber selbst wenn man zugeben wollte, daß es sich bei der Wahlfreiheit um eine wirklich freie Entscheidung, um ein Auch-anders-Können handelte, so wäre gerade damit dasjenige in Frage gestellt, woran dem religiösen und sittlichen Menschen alles liegt: der Zusammenhang zwischen der Handlung und dem Willen. Das Ergebnis der freien Entscheidung wäre ein Werk des Zufalls, nicht aber die notwendige Aeußerung sittlichen Wollens.

Wir müssen ferner die merkwürdige Tatsache beachten, daß gerade die religiösen Menschen von einer Freiheit im religiösen Sinne nichts wissen wollen, wenigstens wenn es sich um die Möglichkeit des Auch-anders-Könnens handelt. Paulus, Augustin und Luther sind nicht zufällig strenge Prädestinatianer gewesen. Gott gegenüber, das ist Grundüberzeugung aller wahrhaft religiösen Menschen, gibt es keine Freiheit. Den Glauben, das rechte religiöse Verhältnis zu Gott, kann der Mensch nicht aus sich heraus gewinnen. Er muß ihm geschenkt werden. Die Gnade, die in den Herzen der Menschen neues Leben weckt, wirkt so, daß ihr niemand widerstehen kann, der von ihr ergriffen wird. Es ist kein Ruhmesblatt der späteren orthodoxen Dogmatik des Luthertums, daß sie Luthers Prädestinationsglauben und gratia irresistibilis hat fallen lassen.

Gerade aber die Verbindung von Prädestinationsglauben mit lebendigem Schuld- und Sündengefühl zeigt aufs deutlichste den irrationalen Charakter des religiösen Bewußtseins. Der Schuldbegriff des religiösen Menschen enthält für das logische Bewußtsein einen unausgleichbaren Widerspruch. Der Fromme, der sich vor

Gott schuldig fühlt, weiß sich vor ihm für sein Tun verantwortlich und erkennt, daß er die Ursache seiner Sünde in nichts suchen darf als in seinem Willen. Aber in dem Moment, in dem er vor Gott mit seiner Schuld zu Boden sinkt, fühlt er sich ihm gegenüber doch als ein Ich, als Persönlichkeit. Wie könnte er sich sonst schuldig fühlen? Und dies Bewußtsein seiner Freiheit wird ihm auch dadurch nicht genommen, daß er sich schlechthin von dem Gott, der ihn geschaffen hat, abhängig weiß. Denn sein Schuldbewußtsein wird durch diese Erkenntnis nicht aufgehoben. Der religiöse Mensch weiß ja, daß er mit dem allmächtigen Gott nicht rechten kann und kann deshalb nicht auf den Gedanken kommen, die Verantwortung von sich abzuwälzen. Vom Standpunkt des religiösen Denkens aus kann darum Paulus eine solche Fragestellung, die vom Standpunkt des theoretischen Denkens durchaus möglich wäre, als falsch abweisen (Röm. 9, 19—21); denn wer solche Fragen aufwirft, bewegt sich nicht in der Sphäre, in der sie eine befriedigende Erledigung finden können.

Hat man diese Zusammenhänge sich einmal klargemacht, so sieht man auch, daß die Frage nach der Entstehung des Bösen für das religiöse Bewußtsein kein Interesse hat. Der Wissensdrang des Metaphysikers mag sich vielleicht getrieben fühlen, eine Antwort auf diese Frage zu suchen. Ob er eine befriedigende Lösung finden wird, ist mehr als fraglich. Denn es ist schon längst erkannt, daß das theoretische Denken sich hier vor ein schlechthin unlösbares Problem gestellt sieht. Die Anschauung, die den Fall der ersten Eltern als die Ursache der Sünde betrachtet, schiebt ja das Problem, wie Schleiermacher bereits erkannt hat, nur zurück[1]). Denn es ist schlechterdings nicht verständlich zu machen, wie Adam, wenn er ursprünglich gut erschaffen war, böse werden konnte. Es ist freilich die hier vorliegende Schwierigkeit keineswegs auf das Problem des bösen Willens beschränkt. Vielmehr ist der Wille überhaupt ein Irrationales, das wir in uns vorfinden, aber nicht begreifen können[2]).

Auch die Auffassung Kaftans, die die Sünde des einzelnen auf die der Gesamtheit zurückführt, bietet keine wirkliche Erklärung.

1) Vgl. Schleiermacher, Glaubenslehre § 72.

2) Vgl. Herrmann, Ethik⁵, 1913, S. 18 f., 65 ff.

Zuletzt muß ja doch die Sünde der Gesamtheit irgendwie in den
Verfehlungen der einzelnen ihre Wurzel haben. So sieht sich auch
Kaftan letzten Endes genötigt, auf die Vorstellung eines Falles
der ersten Eltern zurückzugreifen. Auch scheint es mir bedenklich
zu sein, von einer angeborenen Sünde zu reden, die nicht Schuld
ist. Zu leicht wird dabei das von den Reformatoren gewonnene
Verständnis der Sünde verdunkelt und man stellt sich dann diese
als eine Substanz vor, die von der persönlichen Beschaffenheit des
Menschen unabhängig ist.

Der Gedanke eines Reiches der Sünde und der gemeinsamen
Sünde und Schuld der menschlichen Gesellschaft sowie einzelner
Kollektiv-Individuen besteht deshalb doch zu Recht. Durch die
Verkettung der sündigen Willen wird die Sünde zu der furchtbaren
Macht, der der einzelne sich schwer entziehen kann. In sündiger
Umgebung, im Kampf aller gegen alle, ist es dem einzelnen schwer,
die Reinheit des Herzens und Selbstlosigkeit des Wollens zu bewahren.
Und wo es sich um die Entschuldigung und Beurteilung
fremder Sünden handelt, hat der Hinweis darauf, daß das, was
uns zuerst als Schuld des einzelnen erscheint, in Wirklichkeit Schuld
der Gesamtheit, der Gesellschaft, der Umgebung ist, sein unzweifelhaftes
Recht. Denn über fremde Sünde zu richten steht uns nicht
zu. Die Entscheidung über das Maß der Schuld hat Gott allein
sich vorbehalten.

Aber für das religiöse Selbstbewußtsein wird der Gedanke an
die sündige Gesamtverfassung keine Bedeutung haben dürfen.
Sonst bestünde die Gefahr, daß der Mensch dadurch die Stimme
seines Gewissens zum Schweigen zu bringen versuchte. Und der
Fromme muß sich doch sagen, daß es nicht nur das Reich der Sünde
ist, in das er hineingeboren ist. Er sieht doch auch in seiner Umgebung
überall die Selbstlosigkeit, die Liebe, das Gute wirksam.
Und daß er den Regungen Raum gab, die ihn zur Sünde verführten,
dagegen der Wirksamkeit des Guten, dem Reichtum überlegener
Liebe, die er auch in seiner Umgebung erfuhr, sich verschloß,
darin besteht seine Schuld.

Von hier aus läßt sich auch die Frage nach den Abstufungen
der Schuld zu einer befriedigenden Lösung führen. Die katholische

Unterscheidung von Tod- und läßlichen Sünden, die sich schon im Neuen Testamente anbahnt, hat ja den Gedanken zur Voraussetzung, daß die Schwere der Schuld bei den einzelnen Sünden verschieden sei. Aber nicht nur der Katholizismus, sondern auch Melanchthon hat den „stoischen" Gedanken von der Gleichheit aller Sünden verworfen und neuere protestantische Dogmatiker wie Ritschl und Häring berufen sich nach Julius Müllers Vorgang namentlich auf die neutestamentliche Beurteilung der sog. Unwissenheitssünde, um den Gedanken einer Abstufung der Schuld zu rechtfertigen. Aber liegt nicht die Gefahr außerordentlich nahe, daß wir dann zu einer kasuistischen Behandlung des Sittlichen kommen? Warnt nicht die ernste Gesinnungsethik der Bergpredigt, die die einfachste sündliche Regung der ausgeführten Tathandlung gleichstellt, vor solcher Unterscheidung?

Auch hier kann uns die Erwägung, daß der religiöse Mensch anders über seine eigenen, anders über fremde Sünden zu urteilen pflegt, weiterführen. Für das Selbstbewußtsein des Frommen, der sich selbst und seine Taten richtet, scheint die Idee einer Abstufung der Schuld keine Bedeutung zu haben. Er kann sich vor dem Angesicht Gottes nicht damit entschuldigen, daß er aus Unwissenheit und Uebereilung gehandelt habe, sowenig wie ihm der Hinweis auf gleiche Sünden anderer oder auf den übermächtigen Einfluß seiner Umgebung das Bewußtsein seiner Schuld nehmen wird. Er sieht auch in den kleinsten Regungen des sündigen Triebes, auch in Unwissenheits- und Uebereilungssünden, denselben sündigen Willen wirksam, der die Ursache auch der schwersten Tatsünden ist [1]).

So wird das Bewußtsein des Frommen auch die Behauptung Ritschls, daß Gott die Sünden der Wiedergeborenen als Unwissenheit beurteile [2]), sich nicht zu eigen machen können. Für die Vergebung, die Gott dem Sünder spendet, kann dieser den zureichenden Grund nicht in der größeren oder geringeren Entschuldbarkeit der

1) Hierfür ist bezeichnend ein Vergleich von 1. Kor. 15, 8. 9 mit 1. Tim. 1, 13, aus dem sich deutlich ergibt, daß an der letzteren Stelle nicht Paulus, sondern ein anderer in seinem Namen redet.

2) Ritschl, Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung [4] III, S. 356 ff.

Sünde, sondern allein in Gottes wunderbarem Gnadenratschluß
ehen, der trotz der schwersten Schuld die Gemeinschaft mit dem
Sünder nicht aufheben will. Jede Unterscheidung zwischen vergeb-
aren und unvergebbaren Sünden führt dazu, den Gedanken
Luthers von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, d. h.
urch Gottes Gnade, außer Kraft zu setzen.

Anders liegt freilich die Sache, wenn es sich um die Beurteilung
remder Sünden handelt. Hier findet die Schärfe der religiösen
Selbstbeurteilung keine Anwendung. Nur von unserem eigenen
Wollen können wir urteilen, daß es radikal böse ist. Ein fremder
Wille aber ist uns ja niemals unmittelbar gegeben, und wo wir
uf ihn von seinen Handlungen aus Rückschlüsse machen, haben
vir uns stets alle die Momente zu vergegenwärtigen, die ihn von
einer Schuld entlasten können. Die Stellen des Neuen Testaments,
ie von der Unwissenheitssünde reden, können uns darin zum Vor-
ild dienen (Luk. 23, 34; Act. 3, 17). Und bei der Beurteilung
nserer Mitmenschen ist der Gedanke, daß absichtliche Pflichtver-
etzung schärfer beurteilt werden muß als in Unwissenheit und Ueber-
ilung geschehene Vergehen, vollkommen berechtigt.

Es macht uns nach dem Gesagten auch keine Schwierigkeit
nehr, über das Verhältnis der Begriffe Sünde und Schuld ins
eine zu kommen. Für das religiöse Selbstbewußtsein können wir —
vie aus den vorhergehenden Ausführungen zur Genüge hervor-
eht — dieser Unterscheidung keine Bedeutung zumessen. Der
Mensch, der vor dem Angesicht Gottes zur Erkenntnis seiner Sünde
ekommen ist, weiß, daß er ihre Ursache in nichts anderem suchen
arf als in der bösen Richtung seines Wollens. Er muß darum all
einer Sünde den vollen Schuldcharakter zuschreiben. Er weiß sich
uch an der Sünde der Gesamtheit mitschuldig, insofern auch er
eil hat an den Regungen des sündigen Wollens, das über dem
Kultus des eigenen Ich die Hingabe an den Mitmenschen vergißt.
In diesem Sinne kann er sich auch für soziale Ungerechtigkeiten und
Sünden mitverantwortlich fühlen, bei denen er sich eine direkte
Urheberschaft nicht zuzuschreiben vermag. Dagegen wird er nicht
on den Sünden der anderen das gleiche aussagen können. Das
Urteil, wieweit ihre Sünde ihre Schuld ist, wird er Gott überlassen.

In diesem Sinne läßt sich die von Kaftan empfohlene Trennung von Sünde und Schuld vielleicht rechtfertigen, und in diesem Zusammenhang wird man auch der Behauptung Härings[1]), daß die Schuld die subjektive Seite der Sünde sei, zustimmen können. Dagegen wäre dieser Satz wohl anfechtbar, wenn man ihn so verstehen wollte, daß nur da Schuld vorliege, wo mit Bewußtsein gesündigt werde. Diese Behauptung ist ja vorhin bereits zurückgewiesen worden. Aber wir können noch weitergehen und sagen, daß gerade die Schuld da am größten ist, wo das Schuldbewußtsein am wenigsten entwickelt ist. Denn wir haben schon im Anfang unserer Untersuchung darauf hingewiesen, daß das Bewußtsein von Sünde und Schuld auf den höchsten Stufen des religiösen Lebens am tiefsten ausgebildet ist. Auf dem dornenvollen Wege erneuter Selbstdemütigung findet die Menschheit den Weg zum Herzen Gottes. Es liegt aber in der inneren Logik des religiösen Bewußtseins, daß die Zeit vor der Bekehrung, vor dem Glauben, als die Zeit der größten Schuld empfunden wird.

„O daß ich dich so spät erkennet,
Du hochgelobte Schönheit du“

dichtet Angelus Silesius. Die Zeit aber des Unglaubens, der Gottesferne ist naturgemäß auch die Zeit, in der das Bewußtsein von Sünde und Schuld am wenigsten entwickelt ist. Und der Zustand der völligen Gottesferne, an den der Fromme nur mit Entsetzen denken kann, ist eben der Zustand der Verstockung, in dem der Mensch so stumpf für die Wirkungen Gottes geworden ist, daß sogar das Schuldbewußtsein in ihm erlischt. Denn solange noch ein Funken von Schuldbewußtsein im Menschen lebendig ist, so lange glüht noch, wenn auch unter der Asche verborgen, der göttliche Funken religiösen Lebens. Und die Sünde wider den Heiligen Geist, die unvergebbar ist, ist nur vorstellbar als das Aufhören jeder Empfänglichkeit und das Erlöschen auch jeden Schuldbewußtseins im Menschen. Eine solche Sünde aber könnte nichts anderes sein als der geistige Tod.

Menschen sind jedenfalls nicht in der Lage, über einen ihrer Mitmenschen das Urteil zu fällen, daß er diese Sünde begangen hat.

---

1) Häring, Der christliche Glaube, S. 339.

Wer Ernst macht mit dem Glauben, daß der Grund aller menschlichen Seligkeit allein in Gott und seiner Gnade ruht, die sich ohne jedes Zutun des Menschen seiner erbarmt, der muß die Möglichkeit offen lassen, daß Gott auch in denen neues Leben zu wecken vermag, bei denen Menschen keine Empfänglichkeit für sein Wirken sehen können. Und über das Schicksal derer, die nicht zum Glauben kommen, vermag der Glaube keine Auskunft zu geben. Es ist nicht seine Sache, die Dinge entschleiern zu wollen, die Gott den Augen der Menschen verborgen hat.

Wenn das Ergebnis unserer Analyse richtig ist, daß die dogmatische Theorie von der Erbsünde, wie sie durch Augustins Einfluß in der christlichen Kirche herrschend geworden ist, der Reinheit des religiösen Bewußtseins fremd ist, da dieses kein Urteil über andere Menschen enthält, so kann es nicht das Ziel der christlichen Erziehung sein, den Glauben auf dem Sündenbewußtsein aufzubauen. Nicht liebloses Richten über andere Menschen, auch nicht mitleidloses Stabbrechen über die sog. „Ungläubigen“ in und außerhalb der Christenheit ist Aufgabe des Christen, sondern es sollte das königliche Vorrecht gerade des Gläubigen sein, nicht das Gesetz, sondern das Evangelium zu predigen. Denn mehr als die Predigt des Gesetzes, d. h. des heiligen, fordernden Gotteswillens, die natürlich auch in der Christenheit nicht jedes Recht verloren hat, ist die Predigt des Evangeliums geeignet, den Sünder zur Buße zu führen. Denn die Predigt von der alle Sünden vergebenden und überwindenden Liebe Gottes, die nicht nur mit Worten, sondern mit Taten die Gemeinschaft mit dem Sünder sucht, ist doch der reinste Ausdruck der Irrationalität des religiösen Bewußtseins und mehr als alles andere geeignet, dem Sünder seine innere Armut zum Bewußtsein zu bringen. Und gerade darin zeigt sich wieder die wunderbare Doppelseitigkeit des religiösen Bewußtseins, daß durch die Predigt der Gnade das Bewußtsein der Sünde geweckt wird, daß die göttliche Gnade selbst es ist, die das Gericht über die Sünde vollzieht. Durch das Bewußtsein der göttlichen Gnade erfährt das Schuld- und Sündenbewußtsein seine höchste Steigerung. Denn es gibt keine lautere Anklage gegen die Sünde als das stumme Bild der im Leiden sich offenbarenden Liebe. Der dorngekrönte und ge-

kreuzigte Christus ist das sittliche Gewissen der Christenheit geworden, der das Bewußtsein der Sünde und Schuld stets von neuem in den Herzen der Gläubigen weckt. Der gekreuzigte Christus, die Offenbarung göttlicher Gnade, ist eben dadurch der Richter über die Sünde. Beides, Gericht und Gnade, wird unter dem Kreuze Christi als eine Einheit erlebt. Die Anselmsche Versöhnungslehre aber, die diesen Tatbestand in logische Formeln fassen will, wird an der Irrationalität des religiösen Bewußtseins zuschanden, dessen lebendige Einheit sie zerreißt, indem sie es begreiflich zu machen versucht.

So führt uns diese Erkenntnis zu dem Ausgangspunkte unserer Untersuchung zurück, der Erkenntnis von der völligen Irrationalität des religiösen Bewußtseins. Zu demselben Ergebnis würde die Analyse anderer religiöser Begriffe führen, die dieselbe Irrationalität und Doppelseitigkeit aufweisen. Wir kommen durch solche Analyse von dem Irrtum los, der dem Protestantismus zu seinem Schaden von seinen ältesten Zeiten her anhaftet, als ob das Wesen der Religion, des Glaubens, in der Lehre — oder in der Weltanschauung — bestehe, denn die Religion bringt keine Erweiterung der theoretischen Erkenntnis. Luther selbst ist ja vielleicht nicht ganz unschuldig an diesem Irrtum gewesen. Und doch – seine Bedeutung liegt gerade darin, daß er wie kein zweiter der Prophet des Irrationalen in der Religion gewesen ist. Er ist darum auch unserem Geschlecht, das mehr und mehr Verständnis für diese Seite des Lebens — und damit für das Religiöse — gewinnt, der Wegweiser zu neuer Vertiefung des religiösen Lebens. Und wenn etwas unser Volk noch zu retten vermag vor den Fluten der Not und des Elends, in denen es zu versinken droht, dann ist es der Glaube Luthers, sein trotziges irrationales Dennoch, das auch heute noch Berge versetzt.

Geſchichtswahrheiten und Vernunftwahrheiten bei Leſſing.

Von

Profeſſor D. Friedrich Traub in Tübingen.

1.

„Zufällige Geſchichtswahrheiten können der Beweis von not-
endigen Vernunftwahrheiten nie werden.“ So lautet das be-
hmte Wort Leſſings, das zwiſchen Glaube und Geſchichte einen
fen Schnitt macht. Für immer muß es hienach als unmöglich
lten, ſeinen religiöſen Glauben auf die Geſchichte gründen zu
llen. Man kann z. B., daß Chriſtus Gottes Sohn ſei, nicht aus
n Wundern beweiſen wollen, die er getan hat oder die an ihm
ſchehen ſind. Denn dieſe Wunder ſind uns nur durch hiſtoriſche
berlieferung bekannt. Man kann ſich auch nicht darauf berufen,
ß Chriſtus ſelbſt ſich Gottes Sohn genannt hat. Denn auch das,
ß er ſich ſo genannt habe, iſt nur hiſtoriſch gewiß. Wollte man aber
tend machen, daß die Ausſage Chriſti von inſpirierten Schrift-
llern berichtet werde, ſo wäre auch damit nichts geholfen. Denn
ß jene Schriftſteller inſpiriert waren und daher nicht irren konnten,
auch nur hiſtoriſch gewiß. „Das, das iſt der breite, garſtige Graben,
er den ich nicht kommen kann, ſo oft und ernſtlich ich auch den
rung verſucht habe. Kann mir jemand hinüberhelfen, der tue es;
bitte ihn, ich beſchwöre ihn. Er verdienet ein Gotteslohn an mir.“
ſſings ſämtliche Schriften. Herausgegeben von Karl Lachmann,
. X, S. 38.) Damit hat Leſſing einen Gedanken ausgeſprochen,
dem die ganze Aufklärung beherrſcht iſt und der auch in der

nachfolgenden Philosophie und Theologie sehr stark nachgewirkt hat. Kants Wort, daß das Historische nur zur Illustration, nicht zur Demonstration dienen könne, und Fichtes Ausspruch: „nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig“ liegen in derselben Linie. Wenn innerhalb der Theologie Biedermann zwischen Christusprinzip und Christusperson unterscheidet und die Wahrheit des christlichen Glaubens nur auf jenes, nicht aber auf diese gründen will, so macht er zwischen Glaube und Geschichte denselben Schnitt, den schon Lessing vollzogen hatte; und wenn Ritschl es unternimmt, den christlichen Gottesglauben auf die geschichtliche Gottesoffenbarung zu begründen, so führt der Widerstand, dem dieses Unternehmen begegnet, immer wieder in die Bahnen Lessings zurück.

Es dürfte sich lohnen, das an die Spitze gestellte Wort einer erneuten Prüfung zu unterziehen. Es ist nämlich keineswegs so eindeutig, wie es zunächst erscheint und von Verteidigern wie Bestreitern meist angesehen wird. Dies wird sofort deutlich, wenn man sich fragt, wie es von Lessing selbst begründet wird. Es steht in dem Aufsatz: „Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft“ (Ausgabe von Lachmann X S. 33—39). Im Eingang wird zunächst deutlich, an was Lessing bei seinen zufälligen Geschichtswahrheiten denkt: die biblischen Weissagungen und Wunder. Mit Bezug auf sie sagt er: „Ein anderes sind erfüllte Weissagungen, die ich selbst erlebe: ein anderes erfüllte Weissagungen, von denen ich nur historisch weiß, daß sie andere wollen erlebt haben. Ein anderes sind Wunder, die ich mit meinen Augen sehe und selbst zu prüfen Gelegenheit habe: ein anderes sind Wunder, von denen ich nur historisch weiß, daß sie andere wollen gesehen und geprüft haben. Das ist doch wohl unstreitig? Dagegen ist doch nichts einzuwenden? Wenn ich zu Christi Zeiten gelebt hätte: so würden mich die in seiner Person erfüllten Weissagungen allerdings auf ihn sehr aufmerksam gemacht haben. Hätte ich nun gar gesehen ihn Wunder tun; hätte ich keine Ursache zu zweifeln gehabt, daß es wahre Wunder gewesen: so würde ich zu einem, von so langeher ausgezeichneten, wundertätigen Mann, allerdings soviel Vertrauen gewonnen haben, daß ich willig meinen Verstand dem seinigen geopfert hätte; daß ich ihm in

len Dingen geglaubt hätte, in welchen eben so ungezweifelte
rfahrungen ihm nicht entgegen gewesen wären. Oder: wenn ich
t erlebte, daß Christum oder die christliche Religion betreffende
eissagungen, von deren Priorität ich längst gewiß gewesen, auf
e unstreitigste Art in Erfüllung gingen; wenn noch itzt von gläubi-
n Christen Wunder getan würden, die ich für echte Wunder
kennen müßte: was könnte mich abhalten, mich diesem Beweise
s Geistes und der Kraft, wie ihn der Apostel nennet, zu fügen?"
n dem letzteren Fall sei noch Origenes gewesen, der überzeugt
ar, von Christen seiner Zeit vollbrachte Wunder gesehen zu haben.
lber ich, der ich in dem 18. Jahrhundert lebe, in welchem es
ine Wunder mehr gibt; wenn ich anstehe, noch itzt auf den Beweis
s Geistes und der Kraft etwas zu glauben, was ich auf andere
einer Zeit angemessenere Beweise glauben kann: woran liegt es?
aran liegt es, daß dieser Beweis des Geistes und der Kraft itzt
eder Geist noch Kraft mehr hat; sondern zu menschlichen Zeug-
ssen von Geist und Kraft herabgesunken ist. Daran liegt es: daß
achrichten von erfüllten Weissagungen nicht erfüllte Weissagungen,
ß Nachrichten von Wundern nicht Wunder sind. Diese, die vor
einen Augen erfüllten Weissagungen, die vor meinen Augen
schehenen Wunder wirken unmittelbar. Jene aber, die
achrichten von erfüllten Weissagungen und Wundern, sollen durch
n Medium wirken, das ihnen alle Kraft benimmt" (S. 33 f.).
Das also ist die Antwort auf unsere Frage, warum Ge-
ichtswahrheiten den Glauben nicht begründen können? Sie
nnen es darum nicht, weil ihnen die Unmittelbarkeit fehlt, weil
durch ein Medium hindurch wirken, das sie um ihre Kraft bringt.
ragen wir aber, worin denn die Unmittelbarkeit bestünde, deren
angel den Beweis des Geistes und der Kraft, d. h. den Weis-
gungs- und Wunderbeweis unmöglich macht, so gibt Lessing die
ntwort, indem er in demselben Zusammenhang ausruft: „Oder ist,
ne Ausnahme, was ich bei glaubwürdigen Geschichtsschreibern
e, für mich ebenso gewiß, als was ich selbst erfahre?" (S. 35).
storische Wahrheiten, will er sagen, sind nie absolut, sondern
mer nur relativ gewiß. Sie bewegen sich auf der Skala größerer
er geringerer Wahrscheinlichkeit; aber sie erheben sich nie zu der

Stufe absoluter Gewißheit. Das müßten sie aber, wenn sie den Glauben begründen sollten. Denn dieser lebt nicht von, wenngleich höchst möglicher, Wahrscheinlichkeit; er braucht schlechthinige Gewißheit. „Wir alle glauben, daß ein Alexander gelebt hat, welcher in kurzer Zeit fast ganz Asien besiegte. Aber wer wollte auf diesen Glauben hin irgendetwas von großem, dauerhaftem Belange, dessen Verlust nicht zu ersetzen wäre, wagen? Wer wollte diesem Glauben zufolge aller Kenntnis auf ewig abschwören, die mit diesem Glauben stritte? Ich wahrlich nicht. Ich habe itzt gegen Alexander und seine Siege nichts einzuwenden: aber es wäre doch möglich, daß sie sich ebensowohl auf ein bloßes Gedicht des Choerilus, welcher den Alexander überall begleitete, gründeten, wie die zehnjährige Belagerung von Troja sich auf weiter nichts, als auf die Gedichte des Homers gründet." Hier ist ganz besonders deutlich, worauf es Lessing ankommt. Er hat lediglich keinen Grund, an der Geschichte Alexanders zu zweifeln, aber „es wäre doch möglich", daß die Erzählung davon ein bloßes Gedicht eines Begleiters wäre. Diese abstrakte Möglichkeit hat unter gewöhnlichen Umständen nichts Störendes. Aber sobald ich in die Lage komme, auf jene Geschichte etwas Großes, Unersetzliches wagen zu müssen, dann müßte mich der Gedanke beunruhigen, die ganze Geschichte könnte am Ende ein bloßes Gedicht sein. Es steckt immer ein gut Stück Skeptizismus im historischen Wissen und das macht es unmöglich, die Geschichte zum Fundament des Glaubens zu machen.

In einem nur wenig späteren Aufsatz (Eine Duplik Bd. X S. 46—121) stoßen wir auf einen Gedankengang, der zu demselben Ergebnis führt. Lessing wirft hier die Frage auf, ob denn wir nicht viel schlechter daran seien, als die ersten Christen, die Augenzeugen der Wunder Christi und der Apostel gewesen sind, während wir auf die geschichtlichen Berichte darüber angewiesen sind? Er erwidert: wir sind nicht schlimmer, sondern besser daran. Denn wir haben „das noch immer fortdauernde Wunder der Religion selbst". „Die wunderbare Religion muß die Wunder wahrscheinlich machen, die bei ihrer ersten Gründung sollen geschehen sein. Aber auf die historische Wahrscheinlichkeit dieser Wunder die Wahrheit der Religion gründen: wenn das richtig, wenn das auch nur klug ge-

acht ist! — Es sei herausgesagt! Wenn ich jemals so richtig, so klug
ı denken fähig bin, so ist es um meinen Verstand geschehen. Das
ıgt mir mein Verstand itzt. Und habe ich jemals einen andern
Verstand: so hatte ich nie einen. Die Wunder, die Christus und
eine Jünger taten, waren das Gerüste und nicht der Bau. Das
Gerüste wird abgerissen, sobald der Bau vollendet ist. Den muß
er Bau wenig interessieren, der seine Vortrefflichkeit nur aus dem
bgerissenen Gerüste beweisen zu dürfen glaubt, weil die alten
Baurechnungen vermuten lassen, daß ein ebenso großer Meister
ı dem Gerüste müsse gehört haben, als zu dem Bau selbst. — Kann
ohl sein! Aber borgen und wagen will ich doch im geringsten
ichts auf diese Vermutung. Wann wird man aufhören, an den
aden einer Spinne nichts weniger als die ganze Ewigkeit hängen
ı wollen!" Hier kommt der Gedanke Lessings zum präzisesten
usdruck. Historische Gründe haben immer nur Wahrscheinlichkeit.
Sie gleichen dem Faden einer Spinne, an den man nicht die ganze
wigkeit hängen kann!

2.

Bis hieher ist alles durchsichtig und klar. Die Geschichte kann
en Glauben nicht tragen, weil ihr die Gewißheit fehlt, die der
Glaube braucht. Aber in die Entwicklung dieses Gedankens drängt
ch nun ein zweiter Gedanke ein, der mit ihm keineswegs gegeben
t, obwohl er von Lessing als geradlinige Fortsetzung desselben
ngeführt wird. Er fährt nämlich nach dem schon zitierten Satze:
oder ist, was ich bei glaubwürdigen Geschichtsschreibern lese, für
ich ebenso gewiß, als was ich selbst erfahren?" fort: „das wüßte
h nicht, daß es jemals ein Mensch behauptet hätte, sondern man
ehauptet nur, daß die Nachrichten, die wir von jenen Weissagungen
nd Wundern haben, eben so zuverlässig sind, als nur immer histo-
sche Wahrheiten sein können. — Und freilich, fügt man hinzu,
onnten historische Wahrheiten nicht demonstriert werden: aber dem
hngeachtet müsse man sie ebenso fest glauben, als demonstrierte
Wahrheiten. Hierauf erwidere ich: Erstlich; wer leugnet es — ich
icht —, daß die Nachrichten von jenen Wundern und Weissagungen
benso zuverlässig sind, als nur immer historische Wahrheiten sein kön-

nen? — Aber nun: wenn sie nur ebenso zuverlässig sind, warum macht man sie bei dem Gebrauche auf einmal unendlich zuverlässiger? Und wodurch? Dadurch, daß man ganz andere und mehrere Dinge auf sie bauet, als man auf historisch erwiesene Wahrheiten zu bauen befugt ist. Wenn keine historische Wahrheit demonstriert werden kann: so kann auch nichts durch historische Wahrheiten demonstriert werden. Das ist: zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden" (S. 35 f.). Man sehe sich diesen Gedankengang genau an. Scheinbar wird nur der frühere fortgesetzt. Geschichtswahrheiten können deswegen den Glauben nicht begründen, weil sie eben nur so zuverlässig sind, wie Geschichtswahrheiten überhaupt sein können, aber nicht so zuverlässig, wie sie um des Glaubens willen sein müßten. Aber unter der Hand mischt sich nun der ganz andersartige Gesichtspunkt ein. Geschichtswahrheiten können, was man ihnen zumutet, nicht leisten, weil sie nicht „demonstriert" werden können. Was meint Lessing mit diesem Demonstrieren? Natürlich will er nicht sagen, historische Wahrheiten können nicht historisch bewiesen werden, sondern er meint: sie können nicht so bewiesen werden, wie man Vernunftwahrheiten beweist, aus apriorischen Begriffen. Was nach dem früheren Gedankengang Glaube und Geschichte voneinander trennt, ist das, daß die Geschichtswahrheiten weniger zuverlässig sind, als sie sein müßten, um den Glauben zu tragen. Jetzt liegt das Trennende darin, daß die Geschichtswahrheiten einer ganz anderen Klasse von Wahrheiten angehören, als die Glaubenswahrheiten. Sie sind empirisch, nicht apriorisch. Vielleicht daß der zweite Gedankengang auf den ersten zurückführt, vielleicht daß empirische Wahrheiten in der Tat immer nur von relativer Gewißheit sind. Aber das müßte erst untersucht werden. Man darf es nicht ohne weiteres voraussetzen. Gibt es nicht auch empirische Tatsachen von absoluter Gewißheit, Tatsachen, die man selbst erlebt, unmittelbar erfahren hat? Lessing wenigstens scheint so etwas vorauszusetzen, wenn er von den überlieferten die selbsterlebten Wunder unterscheidet. Aber mag dem sein, wie ihm will: zunächst ist es doch ein ganz anderer Gesichtspunkt, wenn von den Geschichtswahrheiten nicht mehr das betont

ird, daß sie nur wahrscheinlich, sondern daß sie empirisch sind, also
cht ihr Gewißheits g r a d, sondern ihre Gewißheits a r t charak-
risiert wird.

Die Andersartigkeit des jetzt auftretenden Gesichtspunkts wird
ollends deutlich an der Schlußformel: „zufällige Geschichtswahr-
eiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten
e werden". Was hier an den Geschichtswahrheiten hervorgehoben
ird, ist nicht mehr, daß sie nur mehr oder weniger zuverlässig
berliefert, sondern daß sie „zufällig" sind. Was ist mit dieser
Zufälligkeit" gemeint? Die Antwort ergibt sich aus dem Gegen-
tz der „notwendigen Vernunftwahrheiten". Lessing hat diese
egriffe aus der Leibniz-Wolffischen Philosophie übernommen.
Zufällig" bedeutet demgemäß nicht etwa das Ursachlose. Die
rsächliche Bedingtheit wird den als zufällig charakterisierten „Ge-
hichtswahrheiten" nicht abgesprochen. Auch das ist mit der Zu-
lligkeit nicht gemeint, was man im Alltagsleben gewöhnlich dar-
nter versteht: die Absichtslosigkeit. Wenn ich z. B. sage, daß ich
einem Freund „zufällig" auf der Straße begegnet bin, so will
h damit ausdrücken, daß die Begegnung von uns nicht verabredet
ar. Sie ist natürlich kausal vollkommen bestimmt, aber sie lag
icht in der Absicht der Begegnenden. Allein, wie schon bemerkt,
t auch das nicht der Sinn, in welchem Lessing im Anschluß an
eibniz-Wolff den Ausdruck gebraucht. Zufällig heißt bei diesen
hilosophen das, dessen Nichtsein ohne Widerspruch gedacht werden
nn, während als notwendige Vernunftwahrheit das gilt, dessen
ichtsein einen Widerspruch in sich schließen würde. Das Dasein
ottes gilt hienach als notwendig; denn es wäre ein Widerspruch,
ott als dem allervollkommensten Wesen eine der Vollkommen-
eiten, das Dasein, abzusprechen. Dagegen mein Dasein ist, obwohl
usal völlig bestimmt, doch zufällig. Es wäre kein Widerspruch,
enn ich samt den mich bedingenden Ursachen nicht wäre. Ueber-
upt alles Empirische ist zufällig; es wäre kein Widerspruch, wenn
s nicht wäre. Dagegen das Apriorische, das aus bloßen Begriffen
bgeleitet werden kann, wie das D a s e i n Gottes aus dem B e-
r i f f Gottes, ist notwendig. Es kommt hier nicht darauf an,
n diesen Begriffen „zufällig" und „notwendig" Kritik zu üben

— in Kants Kritik des ontologischen Beweises ist alles in dieser Hinsicht Nötige enthalten — aber das dürfte deutlich sein, daß es etwas ganz Anderes ist, wenn das einemal die Geschichtswahrheit als mehr oder weniger gewiß, das anderemal als zufällig charakterisiert wird. Sie könnte absolut gewiß sein und wäre darum doch „zufällig". Auch die selbsterlebte Tatsache ist genau so zufällig, wie die geschichtlich überlieferte. Diese Eigenschaft der Zufälligkeit verhält sich zum Gegensatz des Selbsterlebten und des historisch Ueberlieferten völlig neutral. Daraus folgt, daß die Zufälligkeit in der Tat ein neuer Gesichtspunkt ist, der zu der ursprünglich betonten relativen Unsicherheit der Geschichtswahrheiten hinzutritt. Wie vorher die relative Unsicherheit, so ist jetzt die Zufälligkeit der Geschichtswahrheiten der Grund, aus dem sie nicht zum Beweis der „Vernunftwahrheiten" taugen sollen.

Beide Gesichtspunkte der der Zufälligkeit und der relativen Unsicherheit, wirken mit, wenn Lessing nach den oben zitierten Sätzen über Alexander d. Gr. fortfährt: „Wenn ich folglich historisch nichts dawider einzuwenden habe, daß Christus einen Toten erweckt: muß ich darum für wahr halten, daß Gott einen Sohn habe, der mit ihm gleichen Wesens sei? In welcher Verbindung steht mein Unvermögen, gegen die Zeugnisse von jenem etwas Erhebliches einzuwenden, mit meiner Verbindlichkeit etwas zu glauben, wogegen sich meine Vernunft sträubet? Wenn ich historisch nichts dawider einzuwenden habe, daß dieser Christus selbst vom Tode auferstanden: muß ich darum für wahr halten, daß eben dieser auferstandene Christus der Sohn Gottes gewesen sei? Daß der Christus, gegen dessen Auferstehung ich nichts Historisches von Wichtigkeit einwenden kann, sich deswegen für den Sohn Gottes ausgegeben, daß ihn seine Jünger deswegen dafür gehalten: das glaube ich herzlich gern. Denn diese Wahrheiten, als Wahrheiten einer und derselben Klasse, folgen ganz natürlich aufeinander. Aber nun mit jener historischen Wahrheit in eine ganz andere Klasse von Wahrheiten herüberspringen und von mir verlangen, daß ich alle meine metaphysischen und moralischen Begriffe danach umbilden soll, mir zumuten, weil ich der Auferstehung Christi kein glaubwürdiges Zeugnis entgegensetzen kann, alle meine Grundideen von

dem Wesen der Gottheit darnach abzuändern: wenn das nicht eine
ιετάβασις εἰς ἄλλο γένος ist, so weiß ich nicht, was Aristoteles
onst unter dieser Benennung verstanden" (S. 37). Wenn man
diese Sätze genau überdenkt, so kann man unschwer erkennen, daß
die beiden obengenannten Gesichtspunkte der (relativen) Unsicher-
heit und der Zufälligkeit unmerklich ineinander übergehen. Dem
ersteren entspricht es, wenn an den biblischen Wundern immer
wieder hervorgehoben wird, daß man ihnen kein glaubwürdiges
Zeugnis entgegenstellen kann. Denn natürlich ergibt sich aus der
negativen Instanz, daß ich kein Zeugnis entgegenstellen kann, noch
eine positive Gewißheit. Eine relative Unsicherheit bleibt dabei
mmer zurück. Und dem zweiten Gesichtspunkt der Zufälligkeit
entspricht es, wenn von zwei Klassen von Wahrheiten die Rede ist,
die man nicht miteinander verbinden kann, ohne eine μετάβασις εἰς
ἄλλο γένος zu begehen. Eine solche würde ich begehen, wenn ich
mit einem empirischen Faktum — gleichviel ob es mir historisch
überliefert ist oder ob ich es selbst erlebt habe — eine notwendige
Vernunftwahrheit beweisen wollte. Schrempf in seinem Lessing-
uch findet, daß der große Denker auf diesem letzten Punkt in einen
erstecken Widerspruch mit sich selbst gerate. „Denn er lehnt es
ls eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ab, daß er nach den Wundern,
ie er nicht leugnet, seinen Gottesbegriff umbilde und eben dadurch
nerkennt er, daß diese Wunder allerdings eine Umbildung seiner
Grundidee von dem Wesen der Gottheit notwendig machen würden"
S. 166). Ich vermag einen Widerspruch hier nicht zu sehen. Frei-
ch lehnt es Lessing als eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ab, nach dem
Wunder seinen Gottesbegriff umzubilden. Aber dadurch anerkennt
r nicht, sondern verneint er die Notwendigkeit, um der Wunder
willen seinen Gottesbegriff umzubilden. Dagegen liegt unleugbar
arin eine Unstimmigkeit bei Lessing vor, daß er die zwei heterogenen
Gesichtspunkte: relative Unsicherheit und Zufälligkeit der Geschichts-
ahrheiten nicht auseinanderhält, sondern unmerklich ineinander
bergehen läßt.

3.

Wenn man nun, diese notwendige Korrektur an Lessing vor-
ehmend, beide Gesichtspunkte auseinanderhält, so darf man als

seine Meinung feststellen: Geschichtswahrheiten können den Glauben nicht beweisen, erstens weil sie dem Grade nach nicht sicher genug sind, zweitens weil sie der Art nach nicht notwendig, sondern zufällig sind. Aber wenn man soweit ist, stößt man auf eine neue Unstimmigkeit. Lessing selbst versichert ja, wenn er zu Christi Zeiten gelebt und seine Wunder mit eigenen Augen gesehen hätte, so würde er soviel Vertrauen zu diesem Manne gewonnen haben, daß er willig seinen Verstand dem Christi untergeordnet haben würde; oder wenn heute noch von gläubigen Christen Wunder getan würden, die er für echte Wunder erkennen müßte, so könnte nichts ihn abhalten, sich diesem Beweise des Geistes und der Kraft zu fügen. Es ist aber klar, daß er damit jene μετάβασις εἰς ἄλλο γένος begehen würde, die er im übrigen als unvollziehbar ablehnt. Denn wenn ich als Zeitgenosse Jesu mit eigenen Augen sehen würde, wie er einen Toten erweckt, so wäre diese Wundertat eine „zufällige" Geschichtstatsache; und wenn heute ein gläubiger Christ vor meinen Augen ein Wunder vollbringen würde, so wäre auch das eine „zufällige" Geschichtstatsache. Der Schluß aber, den ich daraus ziehen würde, indem ich mich dem darin liegenden Beweis des Geistes und der Kraft fügte, läge auf dem Gebiet der „notwendigen Vernunftwahrheiten"; er wäre eine zweifellose μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Man muß es in der Tat widersprechend finden, daß Lessing einerseits diese μετάβασις verbietet und andererseits wenigstens hypothetisch sie begeht. Man wird aber zugleich hinzufügen dürfen, daß zwar das größere formale Recht, nämlich das Recht der Konsequenz innerhalb der eigenen Voraussetzungen, da ist, wo die μετάβασις verboten wird, aber das größere sachliche Recht da, wo sie begangen wird. Denn wenn wirkliche Wunder geschehen, so kann das nicht ohne Einfluß auf den Gottesbegriff bleiben. Gott muß dann so gedacht werden, daß er Wunder tun kann. Nur von einer μετάβασις εἰς ἄλλο γένος wird man dann nicht mehr reden. Das hat einen Sinn, solange man von dem vermeintlichen Gegensatz von zufälligen Geschichtswahrheiten und notwendigen Vernunftwahrheiten ausgeht. Es verliert aber seinen Sinn, wenn man vom Wunder auf den Gott der Wunder schließt. Dieser Schluß liegt in ein- und derselben Linie. In dieser Beziehung hat Schrempf Recht, wenn

r sagt: „wenn Jesus Tote erweckt hat und selbst vom Tode erweckt
vorden ist, so folgt daraus freilich nicht, daß er der wesensgleiche
Sohn Gottes sei; aber doch das andere, daß Tote wieder lebendig
verden können. Und daraus folgt wieder notwendig ein gewisser
Begriff Gottes und der Natur. Es ist ein Ding der Unmöglichkeit,
das Wunder selbst stehen zu lassen und uns den Schluß auf den
Gott der Wunder zu verbieten. Der Fromme wird sich das um so
veniger gefallen lassen, da ihm der Gott, der Wunder tun kann,
vichtiger ist als das einzelne Wunder, das er im Laufe der Geschichte
etan haben mag." Vollends aber schwindet die μετάβασις εἰς ἄλλο
γένος, wenn man bei den „Geschichtswahrheiten" nicht mehr an
inzelne äußere Geschehnisse und bei den „Vernunftwahrheiten" an
noralische und metaphysische Sätze denkt, sondern im ersten Falle
n das Innenleben einer Persönlichkeit, im zweiten an den per-
önlichen lebendigen Gott. Dann schließt sich die Kluft zwischen
historischem und Ewigem. Daß Gottes persönliches Leben durch
in persönliches geschichtliches Leben uns kund wird, das entspricht
ich. Das persönliche Leben Gottes und das persönliche Leben
Jesu sind nicht heterogene, sondern homogene Größen.

4.

Eine neue Unstimmigkeit liegt darin, daß das Beweis**objekt**
ich unter der Hand verschiebt. „Zufällige Geschichtswahrheiten
önnen der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie
verden." Wenn man so formuliert, so liegt das Beweisobjekt in
en notwendigen Vernunftwahrheiten. Man wird dabei an solche
Ideen zu denken haben, welche die Aufklärung als notwendige
Vernunftwahrheiten in Anspruch nahm, wie das Dasein Gottes
und das Walten der Vorsehung. Von ihnen wird in dem program-
natischen Satze Lessings verneint, daß sie durch Geschichtswahr-
eiten bewiesen werden können. In der Ausführung aber erscheint
ls das mögliche Beweisobjekt etwas ganz anderes: daß Gott einen
Sohn hat, der ihm wesensgleich ist — also nicht eine Vernunft-
vahrheit, sondern vom Lessingschen Standpunkt aus eine Vernunft-
vidrigkeit. Die Frage, die verneint wird, ist nicht mehr, ob Ge-
hichtswahrheiten zu einem Ergebnis führen können, das mit der

Vernunft übereinstimmt, sondern ob sie uns dazu zwingen können, unserer Vernunft abzuschwören und „alle unseren metaphysischen und moralischen Begriffe" zu verleugnen. Offenbar zwei ganz verschiedene Fragestellungen! Es könnte ganz gut sein, daß ich die zweite Frage entschieden verneinen müßte, hinsichtlich der ersten aber zweifelte, ob sie zu bejahen oder zu verneinen wäre. In der Tat ist es eine Unmöglichkeit, um „zufälliger Geschichtswahrheiten" willen vernunftwidrige Sätze aufzustellen, seiner Vernunft abzuschwören, seine moralischen und metaphysischen Begriffe zu verleugnen (eine Unmöglichkeit freilich nicht wegen der Unzulänglichkeit der Geschichtswahrheiten, sondern wegen des inneren Widerspruchs der Sache selbst) — womit aber über die Frage noch gar nichts entschieden ist, ob aus jenen Geschichtswahrheiten vernunft*gemäße* Sätze sich ableiten lassen oder nicht. Wer die Ableitung vernunft*widriger* Sätze verneint, muß darum nicht auch die Ableitung vernunft*gemäßer* Sätze verneinen. Die Frage bleibt offen, ob letztere Ableitung möglich ist oder nicht. Lessing dagegen will beide Fragen verneinen, ob Vernunftwahrheiten und ob Vernunftwidrigkeiten sich auf Geschichtswahrheiten gründen lassen, und zwar so verneinen, daß aus der Verneinung der letzteren auch die Verneinung der ersteren folgt. Das ist aber, wie sich gezeigt hat, falsch. Wir stehen hier vor einer Problemverschlingung, die erst gelöst werden muß, ehe die vorliegenden Fragen bejahend oder verneinend entschieden werden können. Tatsächlich muß auch die erste Frage verneint werden. Darin hat Lessing recht. Aber nicht, weil ihre Verneinung schon mit der Verneinung der zweiten Frage gegeben wäre, sondern aus anderen Gründen. Nämlich deshalb, weil in der Tat, wenn man einmal innerhalb der Lessingschen Voraussetzungen seinen Standort nimmt, die „zufälligen Geschichtswahrheiten" und die „notwendigen Vernunftwahrheiten" so heterogen sind, daß aus jenen nichts gefolgert werden kann für diese.

5.

Es ist aber noch eine letzte Schwierigkeit, die uns in Lessings Gedankenführung entgegentritt. Nachdem er die Unmöglichkeit aufgezeigt hat, um erfüllter Weissagungen und vollbrachter Wunder

illen an die „anderweitigen Lehren Christi“ (ungenaue Aus-
ucksweise: gemeint sind neben Wundern und Weissagungen die
nderweitigen“ Bestandteile der neutestamentlichen Ueberlieferung,
imlich Christi Lehren) zu glauben, fügt er hinzu, daß er diese
nderweitigen Lehren“ aus „anderweitigen Gründen“ annehme.
elches sind diese Gründe? Offenbar keine anderen, als die innere
ahrheit dieser Lehren selbst. Sie decken sich ja mit den notwendi-
en Vernunftwahrheiten und diese bedürfen keiner Legitimation
rch äußere Gründe; sie tragen den Grund ihrer Wahrheit in
h selbst. Die „christliche Religion“ mag immerhin der Weissagun-
en und Wunder bedürfen; die „Religion Christi“ bedarf ihrer nicht.
hr glaube ich aus „anderweitigen Gründen“, d. h. aus den Grün-
en, welche sie in sich selbst trägt. Man hat diese Entgegensetzung
es Evangeliums Jesu und des Evangeliums von Jesus eine
storische Fiktion genannt — gewiß mit Recht. Denn von dem
angelium, das Jesus verkündigt hat, ist sein Anspruch, für die
einen Gegenstand des religiösen Vertrauens zu sein, unabtrennbar.
eine Person hat in seiner Verkündigung selbst ihre Stelle und
s Evangelium von Jesus ist die direkte Wirkung des Evangeliums
esu. Dieser Tatbestand wird durch unbefangene Würdigung der
uellen immer wieder bestätigt. Daß Lessing ihn verkennt, ist ein
rtum, den er mit der gesamten Aufklärung teilt. Aber diesen
rtum zugegeben ist es konsequent, wenn Lessing es rundweg
lehnt, falls ihm jemand zumuten wollte, um historischer Gründe
illen anzunehmen, daß Gott einen wesensgleichen Sohn habe,
d wenn er eine solche Annahme als eine Verleugnung seiner
etaphysischen und moralischen Begriffe zurückweist. Bis hierher
alles klar und — unter Voraussetzung jenes historischen Irr
ms — konsequent. Aber nun erklärt Lessing in einem schon oben
ierten Abschnitt: „Daß der Christus, gegen dessen Auferstehung
nichts historisches von Wichtigkeit einwenden kann, sich des-
egen für den Sohn Gottes ausgegeben, daß ihn seine Jünger
für gehalten: das glaube ich herzlich gern“ (S. 37). Hier gibt
so Lessing selbst zu, daß Christus sich für den Sohn Gottes gehal
n und ausgegeben habe. Zu den „Lehren Christi“ gehört somit
ch seine Gottessohnschaft. Wollte Lessing auch diese aus „ander-

zweitigen Gründen" annehmen? Offenbar nicht, weil sie seinen Grundideen vom Wesen der Gottheit widersprochen hätte. Aber dann mußte innerhalb der „Lehren" das unterschieden werden, was als „notwendige Vernunftwahrheit" die Gewähr seiner Wahrheit in sich selbst trug und was als mit aller Vernunft im Widerspruch stehend rundweg abzulehnen war.

6.

Aus allem ergibt sich, daß in dem scheinbar so einfachen Wort Lessings ein ganzer Knäuel von Unstimmigkeiten verborgen liegt. Wenn man nach Entwirrung des Knäuels sich fragt, welcher der ineinandergewirrten Gedanken am meisten fortgewirkt hat, so kann darüber kein Zweifel sein. Es ist der Grundgedanke, daß die Geschichte den Glauben nicht begründen kann und zwar aus dem doppelten Grund, weil sie nicht sicher genug und weil sie „zufällig" ist. Haben diese Gründe auch für die Gegenwart noch Geltung? Der zweite sicherlich nicht mehr. Der religiöse Gottesglaube gilt uns nicht mehr als „notwendige Vernunftwahrheit" in dem Sinn, daß das Nichtsein Gottes einen logischen Widerspruch in sich schließen würde. Daß Gott ist, ist eine Tatsache der frommen Erfahrung und deshalb gerade nicht „notwendig" sondern „zufällig" — zufällig in dem Sinn, in welchem alles Tatsächliche zufällig ist, sofern es nicht aus allgemeinen Begriffen deduziert werden kann, sondern erlebt, erfahren werden muß. Religiöse Wahrheiten sind daher genau so zufällig, wie Geschichtswahrheiten. Die Kluft zwischen beiden füllt sich aus und es erscheint nicht mehr als eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, wenn Gott in der Geschichte gesucht und der Gottesglaube aus der geschichtlichen Offenbarung begründet wird. Anders steht es mit dem ersten der beiden Gründe. Hier hat Lessing in der Tat auch heute noch recht, wenn man bei den Geschichtswahrheiten an das denkt, was Lessing dabei hauptsächlich vorschwebt: die einzelnen Wundergeschichten des N. T. Sie sind wirklich nicht sicher genug überliefert, um das Gewicht des Glaubens tragen zu können. Es hieße in der Tat an den Faden einer Spinne die ganze Ewigkeit hängen zu wollen, wenn man seine Glaubensüberzeugung davon abhängig machen wollte, daß eine einzelne Wundergeschichte

it absoluter Zuverlässigkeit überliefert wäre. Aber darum handelt
s sich auch gar nicht für die, welche heute den Glauben auf die
eschichte gründen wollen. Sie denken nicht an einzelne Tat-
chen des äußeren Geschehens, wie erfüllte Weissagungen und
ollbrachte Wunder, sondern an das Ganze der Persönlichkeit
esu, ihren geistigen Gehalt und die geistigen Wirkungen, die von
r ausgehen. Das ist auch eine Tatsache der Geschichte, und zwar
ne Tatsache, die ein anderes Maß der Vergewisserung hat, als
e Einzelheiten des äußeren Geschehens. Die letzteren können
eilich nie zu absoluter Gewißheit gebracht werden. Das Wissen
m sie bewegt sich auf der Skala größerer oder geringerer Wahr-
heinlichkeit. Anders, wo die Gesamtpersönlichkeit in Frage steht.
ndem ich mich dem Eindruck des neutestamentlichen Jesusbildes
ngebe und zugleich unter seine bis in die Gegenwart reichenden
eistigen Wirkungen mich stelle, gewinne ich eine Gewißheit seiner
eschichtlichen Wirklichkeit, welche auch die Höchststufe bloßer Wahr-
heinlichkeit hinter sich läßt. Diese Art von Vergewisserung hat
essing nicht ins Auge gefaßt. Sie lag völlig außerhalb seines Ge-
chtskreises, weil sein Blick von vornherein ausschließlich auf Wunder
nd Weissagungen eingestellt war. Dadurch hat sich der Begriff
er Geschichtswahrheit für ihn verengert. Er dachte dabei nur an
inzeltatsachen des äußeren Geschehens, nicht an die geistigen
nhalte geschichtlicher Persönlichkeiten. Wenn daher Hunzinger
seinem schönen Buch über das Wunder es als ein besonderes
erdienst Lessings rühmt, daß er die Wunderfrage in den Zusam-
enhang der Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Ge-
hichte hineingestellt habe, S. 22 ff., so ist dies insofern richtig,
s in der Tat die Unterscheidung von selbsterlebten und überlieferten
undern für eine sachgemäße Behandlung der Wunderfrage
nerläßlich ist. Aber die andere Seite der Sache ist die, daß die
ehandlung der allgemeinen Frage nach dem Verhältnis von
laube und Geschichte dadurch verwirrt wurde, daß die „Ge-
hichtswahrheiten" lediglich nach Analogie der Wunder als äußere
inzeltatsachen gefaßt wurden und die Bedeutung des inneren
ebens Jesu für den Glauben außer Betracht blieb.

Gedanken zur Wertvorstellung und zum Freiheitsproblem.

Von

Professor Dr. Hermann Siebeck in Gießen[1]).

1. Zur Analyse der Wert-Vorstellung.

1. Wert- oder Achtungsgefühle sind eine Klasse für sich neben Lust- und Unlustgefühlen. Dies zeigt sich darin: a) sie stellen immer eine Neutralisierung von Lust und Unlust dar. Ich fühle mich einem Wert (im Sinne des Achtungswertes) gegenüber immer in Abhängigkeit; er steht mir gegenüber, als etwas, dem ich mich zu unterwerfen habe, das meinem Egoismus Schranken setzt. (Von egoistischen Wertgefühlen, die nur darauf beruhen, daß ein Ding deswegen als Wert oder Unwert gesetzt wird, weil es mir Lust oder Unlust bereitet, reden wir hier nicht.) Zugleich aber kann das Betreffende nicht umhin mir zu gefallen; es zieht mich an, hebt mich hinauf. b) Es kann je nachdem ein wirkliches Unlust- oder Lustgefühl hervorrufen, je nachdem nämlich es meinen egoistischen Motiven widerstrebt und diese nicht überwindet, wodurch Hemmung des inneren Lebens eintritt, oder diese wirklich sich unterwirft und ich mich nun gehoben, in der Betätigung meines inneren Lebens gefördert fühle.

---

1) Die im folgenden veröffentlichten Sätze stammen aus dem Nachlaß Hermann Siebecks. Wenn ich sie in unserer Zeitschrift zum Abdruck bringe, so geschieht es aus dem Gefühle dankbarer Pietät einem verehrten Lehrer gegenüber, dessen vorsichtige und echt wissenschaftliche Art in der Behandlung der Fragen des geistigen Lebens seinerzeit auf mich einen starken Eindruck gemacht hat. Th. Steinmann.

2. Wirkliche Lust- und Unlustgefühle wirken, wo sie allein
n Spiele sind, hinsichtlich des Willens immer determinierend,
. h. ihnen gegenüber gibt es keine Freiheit. Wertgefühle aber
eterminieren an sich nicht, sondern immer erst unter Vermittelung
on, bzw. Ausgleichung mit Lust- und Unlustgefühlen.

3. Wertgefühle sind nichts Ursprüngliches im Menschen; sie
üssen sich erst bilden. Man kann annehmen, daß es Menschen
bt, in denen wie beim Tier nur Lust- und Unlustgefühle wirken.

4. Erst, wo Wertgefühle da sind, ist Freiheit möglich. Diese
t ihnen gegenüber von Haus aus ein intellektueller Akt.
s handelt sich zunächst immer darum, ob ich den aus bloßen Lust-
nd Unlustmotiven stammenden Antrieben gegenüber einen mir
ntgegentretenden Wert als solchen anerkennen will oder
icht. Mit dem deutlichen Erblicken und Innewerden des Wert-
altigen ist noch nicht das mit Bewußtsein Anerkennen desselben
egeben. Denn das ist noch eine besondere Eigentümlichkeit der
Vertgefühle, daß sie, wenn sie da sind, immer noch erst ein Urteil
ber sich produzieren, ein Ja oder Nein. Das ist bei den Lust- und
nlustgefühlen an und für sich anders. Hier ist mit dem Dasein
mmer zugleich die Anerkennung dessen, als was sie da sind, gegeben;
asein und Urteil fallen in eins zusammen. Bei den Werturteilen
 das anders. Auch hierdurch bekunden sich diese als eine besondere
lasse neben Lust und Unlust.

5. Werturteile sind freie Urteile, sie sind nicht determiniert;
e sind veranlaßt (sie ergehen bei Gelegenheit des Gegeben-
ins einer Wertvorstellung) aber nicht bedingt. Der Unter-
hied von Veranlassen und Bedingen liegt darin:
ne unmittelbar durch ein Lust- oder Unlustgefühl hervorgerufene
andlung ist durch dieses Gefühl zugleich veranlaßt und bedingt;
e Anerkennung aber eines Wertes als Wert ist durch die Wert-
rstellung nicht bedingt, sondern veranlaßt und erfolgt auf diese
eranlassung, wenn sie erfolgt, als Handlung der Freiheit.

6. Von dieser Tatsache der Freiheit gilt nun der längst und
ederholt ausgesprochene Satz, daß wir zwar wissen, daß sie da
 aber nicht, wie sie möglich ist, eben weil sie ein Unbe-
ngtes ist. Der Nachweis von Möglichkeit ist immer der Nach-

weis von Bedingtheit. Das Unbedingte läßt sich in seiner Möglichkeit niemals nachweisen.

Weiter: der primäre Freiheitsakt der Anerkennung des Wertes veranlaßt nun seinerseits einen sekundären Freiheitsakt der praktischen Entschließung in bezug auf den Wert. Er „veranlaßt" ihn, nicht er „bedingt" ihn. Denn es ist nicht gesagt, daß mit der Anerkennung des Wertes nun auch das Handeln im Sinne des Wertes gleich eintritt. Dazu ist immer erst die Entschließung gegenüber den sonstigen Motiven (die von Lust und Unlust herkommen) erforderlich. Und dieser Akt der Entschließung ist ebenfalls eine Freiheitshandlung. Also eine solche von der wir wissen, daß sie da ist, aber nicht, wie sie möglich ist [1]).

Zum Schluß: a) Zur Freiheit muß man erzogen werden. Die Wertvorstellungen müssen erst hervortreten; und dazu gehört Erfahrung, Erziehung, Bildung. Wo sie nicht ist, kann auch die Freiheit nicht wirken. Das Hervortreten von Freiheit ist also allerdings abhängig von Bedingungen. Die historische und kulturelle Entwicklung der Menschheit hat das Hervortreten von Freiheit ermöglicht. Das scheint ein Widerspruch zu sein gegen den obigen Satz, daß wir nicht wissen können, wie Freiheit möglich ist. Der Widerspruch löst sich, wenn man unterscheidet: Hervortreten von Bewußtsein der Tatsächlichkeit der Freiheit und Hervortreten der Freiheit selbst. Der historische Prozeß bedingte das Bewußtsein der Tatsächlichkeit der Freiheit, nicht aber die Einsicht in das wie ihrer Möglichkeit. Diese bleibt uns immer unerklärlich.

b) Wodurch kennzeichnet sich die Wertvorstellung als solche, d. h. als eine, die von uns (unserer Freiheit) zunächst theoretische Anerkennung verlangt?

Hierfür hat Kant Licht gegeben. Als Motiv für das Wollen gedacht, ist sie ein solches Motiv, das als Motiv des einzelnen

1) Der Einwand, man dürfe etwas nicht statuieren, wenn man nicht wisse, wie es möglich ist, ist nichtssagend. Wir müssen vieles anerkennen und tun es ohne Bedenken, von dem wir wissen, daß es da ist, aber nicht, wie es möglich ist, z. B. die Tatsache des Kausalzusammenhanges selbst, die Tatsache des Wirkens u. a. Wie es für die Natur eine ganze Menge von Tatsachen gibt, die jeder anerkennt, ohne sagen zu können, wie sie möglich sind, so ist es auch für das geistige Leben.

ollens und Handelns zugleich die Eigenschaft hat, als allge-
eines Prinzip des Handelns zu gelten. Daß sie ein solches ist,
weist sich, sobald man die Gegenprobe macht, d. h. sobald man
h die Konsequenzen des entgegengesetzten Motives klar macht,
ie etwa (beispielsweise) bei der Frage: Darf ich lügen? —

2. Das Freiheitsproblem.

1. Innere Freiheit kann bestimmt werden als Apperzeption
r Motive durch sittliche Ideen. Sie bekommt der Mensch durch
ziehung und Bildung; also ob er „Freiheit" erlangt oder nicht,
ingt nicht lediglich von ihm ab. Wenn er sie hat, ist es also kein
erdienst; und wenn sie ihm fehlt, ist es nicht seine Schuld. Das
aßgebende ist also auch hierbei anscheinend der Determinismus,
n den wir auch nicht herumkommen, durch Verlegung der Motive
s Handelns in die Natur der Individualität. Auf psychologischem
ege ist bei dieser Frage (ob und wie Freiheit möglich ist) über-
upt nichts zu wollen. Fassen wir sie daher vom ethischen
esichtspunkt an. Das ethische Wesen der Menschen zeigt ver-
iedene Grade auf Grund und an Hand ihrer Bildung. Der Höchst-
rchgebildete weiß, daß seine Handlungen nie rein unbedingt sich
geben, sondern immer durch Motive bedingt sind, daß er also
ch für seine Verfehlungen in gewissem Sinne „nichts kann";
rechnet sie sich aber trotzdem zu und macht sich selbst dafür
rantwortlich. Wir haben hier also eine Antinomie. Einerseits
om Theoretischen aus) ist zu sagen: Freiheit läßt sich nirgends
chweisen; andererseits (vom ethischen Gesichtspunkt aus) muß
an sie annehmen und anerkennen, weil man sonst keine wahrhafte
ittlichkeit des Handelns für möglich und aufrecht halten kann.
Nun ist, wo eine wirkliche (nicht bloß scheinbare) Antinomie
ftritt, dies immer ein Zeichen, daß ein Gegenstand vorliegt, der
r Objekt des Glaubens ist. So kann man an die Freiheit
r glauben, aber man muß auch daran glauben. Wo man letzteres
cht will, kommen die nie aufhörenden und immer vergeblichen
ersuche, den Determinismus mit der Ethik zu vereinigen, wie
es namentlich in der sogenannten Moralstatistik sich kundgibt

2. Wenn man nun aber daran glaubt, wie stellt sich dann die Sache?

Glaube ist immer nur da möglich, wo die Tatsachen bis vor eine offene Frage führen, deren positive oder negative Beantwortung dann der Persönlichkeit und anderweitigen als theoretischen Motiven anheimgestellt bleibt. Ethische Handlung nun ist Handeln aus reiner Achtung vor dem Sittengesetz trotz entgegenstrebender Motive (die in größerem oder geringerem Grade immer in der Nähe sind). Hier kann man freilich wohl sagen: Wo die entgegenstehenden Motive stärker sind als das Motiv der Achtung, da wird die Handlung unethisch, im anderen Falle eben ethisch. Aber daß das eine oder andere Moment im gegebenen Falle wirklich das stärkere war, läßt sich nicht auf exakte Weise bestimmen. Hier kann man nicht mehr messen, sondern nur hinterdrein unbestimmt schätzen. So ist hier die offene Frage (vom Theoretischen? her) vorhanden.

Hier also ist Gelegenheit gegeben, daran zu glauben, daß der Streit zwischen den beiden Momenten im gegebenen Falle durch ein drittes Akzedens entschieden wird. Der Fall tritt aber nur ein, wenn den sinnlichen und dergleichen Motiven das Moment der „reinen Achtung" gegenüber steht. Daraus ergibt sich, man muß annehmen, daß der Mensch die Fähigkeit hat, sich mit Freiheit dem Inhalt des Sittengesetzes (also dem Guten) zu unterwerfen. Die Freiheit existiert also nur in diesem Punkte, alle anderen Handlungen sind determiniert.

Ist diese Freiheit aber nicht doch „zufällig"? Allerdings. Aber das letzte Wort in der Frage ist damit doch noch nicht gesprochen. Die „zufälligen" Wirkungen dieser Freiheit haben Folgen und Rückschläge an Hand der Gesetzmäßigkeit der natürlichen und sozialen Verhältnisse. Dadurch wird die Freiheit in ihren Wirkungen auf die Dauer doch eingeengt. Es soll immer dahin kommen, daß der Mensch gewohnheitsmäßig das Gute tut, d. h. daß er immer als Persönlichkeit handelt. Das konsequente persönliche Handeln entwickelt sich aber immer aus dem Zusammenwirken von jener Freiheit und der ihr gegenüberstehenden Gesetzmäßigkeit. Dadurch entsteht das, was man Freiheit als dauernden Habitus nennen

kann, also dasjenige, was man auf rein psychologischem Wege glaubt erklären zu können (siehe zu Anfang). Die Psychologie hat Recht, wenn sie behauptet, daß dieser Zustand herstellbar ist. Sie muß nur dazu einsehen lernen, daß er sich herstellt aus jenem Zusammenwirken des psychologischen und des psychologisch nicht ableitbaren Faktors.

Je mehr sich diese psychologische Freiheit (innere „Freiheit") herausbildet, um so überflüssiger werden die Akte der indeterministischen Freiheit; aber ohne das Mitwirken dieser selbst wäre die „innere Freiheit" von Haus aus eben nicht zu haben.

So erklärt sich, daß man seine Handlungen einerseits als Ergebnisse seiner Persönlichkeit und der auf sie einwirkenden Umstände auffassen und andererseits doch sich selbst zurechnen und sich dafür verantwortlich machen (z. B. u. a. Reue empfinden) kann. Das Eine beruht auf dem Bewußtsein der Gesetzmäßigkeit, das Andere auf dem der indeterministischen Freiheit gegenüber dem Guten.

Zur Besprechung eingegangene Bücher.

Böhme, Ernst: Was hat die Kirche vor dem Kriege unterlassen? 1919. 18 S. Zentralst. z. Verbreitung guter deutscher Literatur, Winnenden.

Cauer, Paul: Aufbau oder Zerstörung. 1919. 46 S. H. Schöningh, M.

Dörr, Friedrich: Der Prozeß Jesu in rechtsgeschichtlicher Beleuchtung. 1920. 84 S. W. Kohlhammer, Stuttgart.

Dörries, Bernhard: Der Glaube an die Welt. 1919. 198 S. Karl Rob. Langewiesche.

Ettlinger: Liter. Ratgeber f. d. Kath. Deutschlands. 1919/20. 72 S. Kösel, Kempten.

Enckendorff, M. L.: Ueber das Religiöse. 1919. 180 S. Duncker und Humblot, München.

Festgabe f. J. Kaftan. cplt. 1920. 435 S. Mohr, Tübingen.

Daraus einzeln:

- **Fabricius, Cajus:** Schicksal und Glaube.
- **Lüttge:** Pessimismus und Christentum.
- **Niebergall:** Aufgabe einer praktischen Dogmatik.
- **Ritschl:** Das Wort dogmaticus.
- **Scheel:** Taulers Mystik und Luthers reformator. Entdeckung.
- **Scholz, Heinrich:** Ueber das Verhältnis des Willens zur Weltanschauung.
- **Titius. A.:** Kants transzendentale Aesthetik im Lichte der heutigen Wissenschaft.
- **Wendland, Johannes:** Die Einheit des Geisteslebens und die Einheit des Erkennens.
- **Wobbermin, Georg:** Die Frage nach Gott in Luthers großem Katechismus.

Heiler: Jesus u. der Sozialismus. 1919. 40 S. Kaiser, München.
— Das Geheimnis des Gebets. 1919. 42 S. Kaiser, München.
— Das Gebet, eine Untersuchung. 1920. 558 S. Ernst Reinhard, München.

Hirsch, Emanuel: Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie. 1920. 70 S. J. C. B. Mohr, Tübingen.

Krauß, Rudolf: Deutsche Trostbriefe. 1919. 220 S. Julius Hoffmann, Stuttgart.

Krönert: Ist Gott gerecht. 1920. 22 S. Erich Matthes, Leipzig.
— Luther und seine Tat. 1920. 24 S. Erich Matthes, Leipzig.
— Gott und ich. 1920. 36 S. Erich Matthes, Leipzig.

Larfeld: Kirchengeschichte Rheinland-Westfalens im Abriß. 1919. 46 S. Reuther und Reichard, Berlin.

Lechler: Aus der Mappe eines Armenpflegers. 1919. 79 S. Zentralst. z. Verbr. guter deutscher Literatur, Winnenden.

Lehmann: Vom frommen Leben. 1919. 31 S. Lübecker Landesausschuß für Kriegsverletzte, Lübeck.

Lemme, L: Christliche Glaubenslehre. I. Band. 1918. 375 S. Edwin Runge, Berlin, Fried.
-- Christliche Glaubenslehre. II. Band. 1919. 333 S. ebenda.
Leuckner, Fritz: Das Recht am altehrw. ev. Kirchenrecht. 1919. 68 S. W. Kohlhammer, Stuttgart.
Mahling: Zweifelsfragen und Bedenken der Gebildeten gegenüber Kirche und Christentum. 1919. 40 S. Fr. Zillessen, Berlin.
Maurenbrecher, Max: Offenbarung. (Probepredigt). 1919. 36 S. Wendt und Klauwell, Langensalza.
— Die völkische Selbstzucht der Jugend. (Glaube und Deutschtum Heft 2) 1920. Vlg. Glaube und Deutschtum, Dresden.
— Passions-Predigt im Bürgerkrieg. (Glaube und Deutschtum Heft 1) 1920. Vlg. Glaube und Deutschtum, Dresden.
Naumann, Friedr.: Das Christentum. 1919. 33 S. Hermann Beyer und Söhne, Langensalza.
Paulus: Gott i. d. Geschichte. 1920. 57 S. J. C. B. Mohr, Tübingen.
Reetz: An meine Soldaten, Ansprachen und Predigten. 1916. Xenien-Verlag, Leipzig.
Roßmann, W.; Schule und Religion. 14 S. Gust. Winters Bh., Fr. Quelle Nachf., Bremen.
Schomerus: Jüd. Erlösungslehren. 1919. 232 S. Hinrichs, Leipzig
Schönebaum: Kommunismus im Reformationszeitalter. 1919. 43 S. Kurt Schröder, Bonn und Leipzig.
Schulze: Grundr. d. evang. Dogmatik. 1918. 180 S. Hinrichs, Leipzig.
Schwartz, Ed.: Rede auf Julius Wellhausen. 1919. 33 S. Weidmannsche Bh., Berlin.
Schwarzlose, Karl: Die Neugestaltung der ev. Landeskirche Preußens. 1920. 119 S. Englert und Schlosser, Frankfurt a. M.
Stammler, Rudolf: Recht und Kirche. 1919. 120 S. Vereinigg. wissensch. Verleger, Berlin.
Störing: Die Frage d. Wahrheit d. christlichen Religion. 1920. 71 S. Engelmann, Leipzig.
Tögel: Die ersten Christen. 1920. 205 S. Julius Klinkhardt, Leipzig.
Wehrmann: Die Gemeinde, die Zukunft der Völker. 1919. 40 S. Gerh. Perl, Königsberg.
Weltkonferenz zur Erwägung von Fragen betr. Glauben und Kirchenordnung. 1919. 35 S.

Zum Problem der Religionsphilosophie.

Aus Anlaß von Natorps „Sozialidealismus"[1]).

Von

Dr. Hinrich Knittermeyer in Bremen.

Die auf Kantischer Grundlage fußende Diskussion des Problems der Religionsphilosophie endete bisher, trotz aller Ansätze zu einer Vermittlung, in einer Antinomie. Trotz des gemeinsamen methodischen Ausgangspunktes standen sich am Ende der Philosoph Hermann Cohen und der Theologe Wilhelm Herrmann schroff gegenüber, indem jener das Eigenrecht und die Selbständigkeit der Religion, dieser aber den Anspruch der Philosophie auf irgendwelche Umgrenzung der religiösen Wirklichkeit bestritt. Wenn nun an dieser Stelle Karl Bornhausen jüngst ein von dem Bewußtsein des ungeheuren Erlebens der Gegenwart getragenes Bekenntnis zu Wilhelm Herrmanns Theologie ablegte und dabei das Recht ihrer Beschreibung und Ausdeutung der Wirklichkeit Gottes gegen die sich spreizende „ratio dictator" verfocht, so drängt sich unmittelbar die Frage auf, wie weit dann etwa die Gegenseite durch die Schöpfertat der Geschichte widerlegt ist, oder wie weit sie sich dennoch zu behaupten vermag. Denn auch die Philosophie hat die gewaltige Krisis der gegenwärtigen Zeit nicht blind und taub an sich vorübergehen lassen, auch ihr ist der Krieg als das Erlebnis der Opferbereitschaft und Opfertat ungezählter lebendiger

1) Berlin 1920 (Julius Springer); VIII und 256 S.; brosch. Mk. 12.—.

Brüder zum Bewußtsein gekommen und hat sie zu einer Neu-gründung der geistigen Form getrieben, die über den im Mittel-punkt des Kantischen Denkens stehenden „Primat der praktischen Vernunft“ hinausdrängt.

Was dem Bekenntnis zu Herrmann heute seine tiefinnere Notwendigkeit gibt, ist in der Tat die gefühlte Gewißheit, daß vor der Größe der gegenwärtigen Kulturkrisis alle eng rationalen Rettungs- und Rechtfertigungsversuche versagen müssen. Dem Leben in seinem dunkel-unbegreiflichen und doch offenbaren Drange der Verwirklichung läßt sich mit den Mitteln eines bloß rechnenden *Verstandes* nicht begegnen, noch läßt sich ihm mit der unendlichen Forderung der *Idee* gebieten. In ewig weiterdrängendem Rhythmus vernichtet es Welten und gebiert es Welten und lacht der rationalen Vermessenheit, die Gesetzlichkeit dieses zeugenden Eros in eine Formel zu zwingen, ob sie nun als Naturgesetz oder als Imperativ unendlicher Vervollkommnung sich ankündigt. Nur in der demütigen Hingabe an die *Persönlichkeitskraft* dieses Lebens, wie wir an dem einzigen Jesus sie immerfort zu erfahren begnadet sind und wie der Krieg als eigenste Wirklichkeit sie uns hat spüren lassen, kann der Glaube an die Sinnhaftigkeit der Geschichte uns neu geschenkt werden. Nur in solcher *letzten* Geborgenheit sind wir die *Not* der Gegenwart zu ertragen fähig. Und deswegen *konnte* die religiöse *Botschaft Herrmanns* den fürchterlichsten Zusammensturz überdauern und als Grund neuen Lebens sich behaupten.

Wer die über allen Zweifel erhobene Eindringlichkeit der Rede erfahren durfte, in der Herrmann den Weg des Menschen zu seinem Gott unermüdlich auf immer neue Art darstellte, *ist* darin von einer Wirklichkeit ergriffen, der er nie wieder sich entziehen kann. Wie er den im sittlichen Bewußtsein zu seinem tieferen Selbst erweckten Menschen auffordert aufzuhorchen, ob er darin nicht zugleich von einem mächtigeren, übermenschlichen Leben sich getragen wisse, gegen das er sich „nicht mehr verschließen“ könne, sondern dem er „frei sich hingeben“ müsse; wie er dem „im Bewußtsein dieses inneren Vorgangs“ „vor seinem Gott“ stehenden Menschen klar macht, daß er bei der Bejahung dieser Frage, die

niemals mehr ausschließlich in sein eigenes Wollen gestellt ist, von einer Macht der Gnade berührt werde, die ihm allererst wirkliche Freiheit schenke, das ist von so unmittelbarer Kraft der Ueberzeugung, daß der darin sich ausdrückende Erlebnisgehalt den aufgeschlossenen Menschen im Innersten überwindet. Die Religion selbst ist es, der Herrmann in seiner Rede und in seinen Schriften eine Darstellung gegeben hat, deren reine Vollendung und lebendige Wahrheit nur als ein solches Zeugen von der Urmacht des Lebendigen selber bestehen kann.

Wenn aber Herrmann dermaßen als Künder der religiösen Offenbarung gegen alle Verneinungen und Ableugnungen einer sich selbst mißverstehenden ratio im Recht ist, so bleibt doch die Frage, wie weit er die ratio selbst in ihrem eigenen Leben und nach ihrer schöpferischen Kraft zu verstehen vermocht hat. Da kann es nicht zweifelhaft sein, daß die Art, wie er die Kantische Ethik für seine Begründung der Religion auszuwerten sucht, die gänzliche Absetzung der Vernunft bedeutet: für ihn wird der in der Anerkennung des Sittlichen über dem bloß Natürlichen sich aussprechende „Dualismus" der menschlichen Natur geradezu der Anstoß, die Nichtigkeit der eignen Kraft des Menschen gegenüber seiner wahren Bestimmung mit Schmerz zu gewahren. Ihn läßt die Enthüllung des „intelligiblen Charakters" nur um so tiefer die Not des Individuums verspüren, dem mit der Behauptung des „Primats" der praktischen vor der theoretischen Vernunft nicht geholfen ist, wenn es nicht die Möglichkeit besitzt, die praktische Forderung wirklich zu machen. Herrmann empfindet die Aufgabe der Verwirklichung des Sittengesetzes als so drängend, daß er sich nicht auf eine ewige Zukunft vertrösten lassen kann, indes die Gegenwart zu einer bloßen Stufe auf dem Wege der unendlichen Annäherung an das Endstadium der vollendeten Sittlichkeit herabsinkt. Er hat die „in Jesus erschienene Kraft persönlichen Lebens" als eine Tatsache erfahren, die den Menschen selbst „erneuert" und „in eine neue Welt versetzt", und daher die unwiderstehliche Gewißheit der Wirklichkeit des neuen Lebens bedeutet. Wenn daher der Glaube Erfüllung schenkt, wo die Philosophie nur fordern kann, so begrenzt sich ihm die Leistungskraft der Philosophie dahin, den

Widerspruch der menschlichen Kultur in seiner unerbittlichen Schär
aufzudecken, während seine Auflösung nur im Glauben empfange
werden kann, ohne den alle „praktische Freiheit“ eitel bleibt, we
sie nicht von der Not der Sünde hilft. Unter diesen Umstände
ist aber die Verwirklichung des Guten und die Behauptung de
Selbst nicht länger ein selbständiges Problem der Humanität. D
Kultur ist in ihrer Hilflosigkeit gegenüber dem Konflikt des natü
lichen und sittlichen Menschen als ein Scheinleben enthüllt, vor de
allein die im Glauben sich erschließende tiefere Wirklichkeit errette
kann.

Es war nicht Herrmanns Schuld, daß die Kantianer sein
Zeit ihm von dem in allen Gegensätzen sich erhaltenden ureinige
Logos eine zureichende Anschauung nicht zu geben vermochte
und er daher bei aller Achtung für die philosophische Arbeit sein
Marburger Kollegen Cohen und Natorp, und trotz des gemei
samen methodischen Ausgangspunktes, die Frage nach eine
Wechselverhältnis von Religion und Philosophie, wie es die Frag
stellung der Religionsphilosophie notwendig voraussetzt, ablehne
mußte. Wenn schon die Vernunft aus dem theoretisch-praktische
Dualismus sich nicht befreien konnte, so mußte sie vollends oh
mächtig sein vor der Wirklichkeit des Religiösen, und die einzig
Aufgabe einer Religionsphilosophie konnte nur ihre Selbstau
hebung sein.

Eine solche *Selbstvernichtung* wird aber der echt
seiner selbst bewußt gewordene *Logos*, wird das Kulturbewuß
sein der neueren Zeit niemals zugeben können. Herrmanns Lösun
läßt sich von ihrer rationalen Seite nur begreifen aus seiner Opp
sition gegen eine Philosophie, die am „Primat“ des Praktische
sich genügen läßt und darin bereits die letzte Bürgschaft für da
Leben der Humanität gelegt sieht. Ist man der Meinung, daß de
Mensch in der geforderten Freiheit des Willens seiner selbst a
Geschichtsschöpfers versichert ist, dann ist in der Tat nicht abzusehe
wo die Skepsis eintreten soll, die die Bindung an eine übermensc
liche, d. i. religiöse Wirklichkeit notwendig, weil zur Behauptun
des *eigenen* Lebens erforderlich machte. Wer den *Prima*
des Praktischen als „Schlußstein“ ansieht, für den *ist* die Geschich

on gewonnen Spiel in dem Augenblick, wo die ethische Idee
ne unendliche Zukunft erschließt, für den ist der Aufblitz der
endliches Leben verheißenden Idee Grund des Glaubens an
e Menschheit, für den wird die Ethik zur „Kritik“ der Weltgeschichte,
e ihr gegenüber ein eigenes Recht nicht haben darf. Für eine
iche Weltanschauung bleibt der Religion in der Tat kein anderer
inn, als daß sie durch Vorbild oder Bußruf der Moral nachhilft.
agegen wehrt sich die nach „realerer“ Gegenwart sich sehnende
eele, die im Glauben von einer Last sich befreit weiß, die ihr der
ategorische Imperativ“ zu tragen nur schwerer machte. Insoweit
Herrmann ganz im Recht. Aber der lebendige Logos kann
r nicht als etwas Fertiges zur Ruhe kommen; für ihn gibt
keine endgültige Formulierung, die vor dem tieferen
bensbegehren nicht wieder aufgelöst und neu gegründet werden
üßte. Daß Herrmann die schließliche Unzureichendheit der Kanti-
en Philosophie als Folge ihres Versagens vor der Verwirk-
chung der praktischen Freiheit ansieht, ist, wie sich noch tiefer
gen wird, ein Beweis dafür, wie klar er den Punkt erkannt hat,
n dem die Neugründung der Philosophie ausgehen muß. Daß
es aber verschmäht, die in dem darin sich bekundenden Wider-
eit des Praktischen gegen das Theoretische verloren gegangene
nheit der Humanität mit den Mitteln des Logischen wieder
zustellen, macht es offenkundig, daß ihm jener höchste Begriff
Logischen fehlt, der so unausschöpfbar ist wie das Leben und
n anderes Gesetz seines Schaffens kennt, als in immer stärkeren
ünden das Leben zu binden.

Dieser Logos, der nicht als ein starrer Meisterer dem Lebendi-
n gegenüber sich behaupten will, sondern der sein Schicksal unlös-
mit dem des Lebens selbst verknüpft weiß, weil er nur als ein
endiger ist und wirkt, läßt sich daher nicht absetzen. Er muß,
unverhüllter Anerkennung der Gegensätze und Widersprüche des
bens, vielmehr als dessen ewiges „Ja“ sich zu erweisen trachten.
e endliche Starrheit weicht einer ewig sich steigernden Selbst-
vegung, „es gibt kein . . Letztes im echt Logischen, das vielmehr
ewiger Selbstvertiefung, Selbstpotenzierung stets mit sich selbst
s und dasselbe, nicht Anfang, Mitte oder Ende, noch irgend

eine bloße Beziehung irgendwelcher Art, sondern jenseits alle
dessen, ursprünglicher als alles, über alle Vermittlungen des Teilen
Bedingens, Beziehens, über alle *Sonderheit* hinaus, unmitte
bar, urlebendig, ewig, jung — mit einem Wort das *Leben selb*
ist“ (Sozid. S. 172 f.). Daß gerade *Natorp* es ist, der so unzwe
deutig für die schaffende Einheit von Vernunft und Leben zeug
ist uns *deshalb* hier so wichtig, weil er mit Herrmann de
Kantischen Ausgangspunkt gemein hat, und weil es daher vo
vornherein zu erwarten ist, daß er die Einheit des Logischen i
ihrer schlechthinnigen Bindung an die Einheit des Lebendigen au
an *dem* Gegensatz wird bewähren müssen, der Herrmann zu
Anlaß wurde, beim Glauben Zuflucht zu suchen. Sollte ihm da
gelingen, so würde die weitere Frage unausweichlich sein, w
mit der auf diese Weise neu verwirklichten Einheit der Philosophi
und d. h. zugleich der Kultur, die Wirklichkeit des Glaubens bestehe
kann. Wenn die Gründe, die Herrmann zur Ablehnung der Rel
gionsphilosophie bewogen, nicht länger mehr gelten können, ist
für die Philosophie wie für die Religion gleich entscheidend,
eine solche Wechselbeziehung von Logos und Theos wirklich se
kann, in der sie sich nicht gegenseitig um ihr Eigenstes bringen u
vernichten, sondern in ihrer offenkundigen Gegensätzlichkeit do
eine „tiefere“ Harmonie erahnen lassen, kraft deren beide sich a
Kinder *eines* Gottes, als Träger *eines* Lebens wisse
dürfen.

Paul Natorp ließ schon in seinen während des Krieges veröffen
lichten Schriften erkennen, wie sehr die Grundsätze des Marburg
Neukantianismus bei ihm in innerer Umbildung begriffen ware
Sein neuestes Werk „Sozialidealismus“ macht es nun deutlic
wie die Umbildung vielmehr eine radikale Neugründung der phil
sophischen Methodik ist, die, ohne einen Bruch mit seinem frühere
Standpunkt vorauszusetzen, doch erst jene seit Platon verlore
Ursprungseinheit des Logischen für die Gegenwart wieder
gewinnen fähig ist, nach der die Philosophie seit Kant in immer neue
Ansätzen gerungen hat. Die ganze ernste philosophische Bewegun
zielt zwar heute auf sie hin als auf etwas, worin allein das ewige L
bensrecht der Philosophie sich behaupten kann; aber keiner hat sie

gleich starker zentraler Begründung und peripherer Umfassung zur Tat machen können, wie jetzt Natorp, dessen Schaffen nach seiner vollen Tragweite freilich nur der ermessen kann, der in den letzten Jahren seine Vorlesungen über „Allgemeine Logik" gehört hat. Wohl aber gibt der „Sozialidealismus" die Möglichkeit, resultathaft die Umrisse der neuen Systematik zu erblicken. Die methodische Begründung des Prinzips der logischen Formung muß er um der besonderen Natur seiner Aufgabe [1]) willen uns schuldig bleiben, den inneren Aufbau des geistigen Kosmos kann er nicht umhin uns zu enthüllen. Diesen Kern des Werkes suchen wir uns hier zu vergegenwärtigen, um darin die Bedingungen für die neue Fragestellung der Religionsphilosophie zu erkennen.

---

1) Der „Sozialidealismus" will seiner ausgesprochenen Absicht nach „neue Richtlinien sozialer Erziehung" aufstellen. Aber er bleibt dabei nicht bei einzelnen Forderungen stehen, sondern sieht eine Lösung der gegenwärtigen Krise nur in der lebendigen Durchdringung von Geist und Volk. Der Geist darf nicht in „lebensfernen" Weiten ein Sondersein genießen, sondern er muß als eigenste Aktualität, als innerste Wirksamkeit a l l e s Lebens sich erfassen. Natorp hat in seiner „Sozialpädagogik" (4. Aufl. Stuttgart 1919, zuerst 1899) seit über zwanzig Jahren für eine „Dreigliederung" des sozialen Organismus in Wirtschaft, Politik und Geist gestritten, aber er würde sich aufs heftigste dagegen wehren, wollte man diese Dreiteilung als Trennung sich denken. Es gibt keine für-sich-seiende Wirtschaft und keinen für-sich-seienden Staat, sondern wider alle diese tötenden, weil entseelenden Abstraktionen wird die lebendige Einheit und Wechselbezogenheit a l l e r Richtungen des Kulturschaffens behauptet. Es gibt daher auch nicht einen Geist, für den es ein beruhigtes Verweilen bei sich selbst geben könnte; sondern so wie Wirtschaft und Politik nur aus der Urkraft des Geistes, kraft innerer Durchseelung erneuert werden können, so wird es auch für den Geist zur Bedingung wahrer Tätigkeit, daß er bis in die Peripherie des wirtschaftlichen und politischen Lebens sich erstrecke. Wirtschaft und Staat verhalten sich zueinander wie „Materie" und „Form" des sozialen Lebens, in deren unlöslichem Zusammenwirken der Geist als „Lenker" beider das letztbestimmende Schaffende sein muß. Daher ist für Natorp in der Krisis der „sozialen Revolution" das Heil einzig aus der Neugründung der „sozialen Erziehung" zu erhoffen. Damit ist aber die Wurzel dieser Krisis in den G e i s t verlegt, und sie ist ihrem Kerne nach eine Krisis der geistigen Form. Um deswillen verlangt es der letzte Sinn dieses kulturpolitischen Weckrufs, die erzeugenden Kräfte der geistigen Krisis darzustellen.

2.

Der theoretisch-praktische Dualismus stellt in sich zwei Arten logischer Formgebung dar, die nicht abstrakte Ergebnisse einer weltabgewandten Spekulation sind, sondern die als typische Lebensgestaltungen überall wirksam sind. So stellt Schleiermacher in seinen „Reden über die Religion" den „eingeschränkten Menschen" der „unendlichen Menschheit" gegenüber, und läßt dem Einen die „unersättliche Sinnlichkeit" gebieten, die ihn für immer an sein enges Selbst kettet und an das, was greifbar oder sichtbar seinen Leib berührt, während die andere ein „sein Ziel überfliegender Enthusiasmus" gänzlich vom Einzelnen ablöst und ins Allgemeine verschweben läßt. Jener läßt nur gelten, was der gegenwärtige Augenblick ihm verbürgt, während diese, unendlicher Zukunft zugewandt, nichts kennt, als die ungemessene, nur im Ewigen bestehende Forderung der Idee. So stehen Theorie und Praktik einander gegenüber als die Ansicht „des endlichen Abschließens" und wiederum „des Fortgangs ins Unendliche". „Der Endlichkeitsansicht, auf welche die auf die Ruhe der Betrachtung ihrem ganzen Sinn nach hingewiesene, weil auf den seienden Gegenstand gerichtete Theorie, sobald sie allein herrschend sein möchte, unentrinnbar immer zurückkommt, stellt sich entgegen das ursprünglich und eigentlich praktische, im Sollen sich ausdrückende Hinausstreben ins Unendliche" (Natorp S. 170). Wie nun für Schleiermacher nur der „Mittler", der auf keinen dieser Gegensätze beschränkt ist, sondern beide in tätiger Weise miteinander verbindet, eine schöpferische Darstellung des Menschentums vollbringen kann, so kann auch der theoretisch-praktische Dualismus nur Leben zeugen und schaffend an der Geschichte teilhaben, wenn er die starre Zwiespältigkeit überwindet, und die Gegensätze die bloßen Pole eines zwischen ihnen sich auswirkenden, einigen Mittleren werden.

Damit ist der Rahmen für die rationale Entwickelung der neueren Zeit gegeben. Die Befreiung des Geistes aus der mittelalterlichen Gebundenheit konnte nicht sogleich eine vollkommene sein; die Vernunft mußte erst in den entgegengesetzten Einseitig-

keiten des Theoretischen und Praktischen sich selbst beschränken, ehe sie als alldurchdringende „Mittlerin" des Lebendigen wiedergeboren werden konnte. Es ist zwar eine höchst einseitige und abstrakte Kennzeichnung der geistigen Formkraft von Renaissance und französischer Revolution als der beiden Zeitalter, in denen die Geschichte der neueren Zeit Gipfelpunkte ihrer schöpferischen Entfaltung erreicht, wenn man sie als wesentlich theoretisch und wesentlich praktisch gerichtet einander gegenüberstellt. Aber sofern man sich nur dessen bewußt bleibt, daß jede Zeit ihre Einzigkeit und Unsterblichkeit besitzt, und gerade an ihrer Stelle eine unentbehrliche und in sich vollendete Darstellung der Humanität vollbringt, kann man gar nicht umhin, von der gegenwärtigen Lage der Weltgeschichte aus, sie als eine bloße Bedingung, als bloßen Durchgangspunkt für das Heute zu betrachten. Wenn wir daher, mit Kantischen Ausdrücken, im „Verstandesbegriff" und in der „Vernunftidee" die bestimmenden Formgebungen von Renaissance und Revolution zu erkennen meinen, so wird man eine solche Formel nicht pressen dürfen und nicht vergessen, daß in der jeweiligen Sonderform lebendige Menschen sich ihren Ausdruck schufen.

Mit dieser Einschränkung aber ist es offenbar, daß der neue Rationalismus, wie er in Italien und Frankreich sich seinen Grund legte und dann in der „Aufklärung" Europa beherrschte, im „endlichen" Begriff als der festen Rechnungsbasis sich sicher verankerte. Wie das Individuum der Renaissance, indem es von den Autoritäten des Mittelalters sich abwandte, sich selbst als das feste Zentrum zu betrachten erkühnte, um das die Geschichte sich bewegt, so auch glaubte der in dem beispiellosen Aufstieg der Naturwissenschaften seiner selbst versicherte neue Begriff getrost als Grundlage des geistigen Kosmos sich behaupten zu dürfen. Wie jenes in sich ungeahnte Energien entdeckte, und als Weltenschöpfer sich fühlte, so hatte ja auch der Begriff die starre Kruste einer scholastischen Denkmünze von sich gestreift und die Kraft der Platonischen Hypothesis in sich entdeckt. Seine jeweilige Form war nun ein vorläufiger Ansatz, der in der Beziehung auf die vielfältige, immerfort sich wandelnde und tiefer bestimmende Gegebenheit der Empirie

unendlicher Steigerung fähig war. Aber doch kann der „Platonismus“ der Renaissance nicht darüber hinwegtäuschen, daß der an der Naturwissenschaft orientierte Begriff bei allem Licht, was er über die *natürliche* Erfahrung verbreitete, außerstande war, die *geschichtliche* Wirklichkeit in ihrer lebendigen *Tat* zu begreifen. Die erstaunliche Fülle und die berückende Mannigfaltigkeit glänzender Individualitäten kann es am Ende nicht verhüllen, wie diese Zeit doch *des* tiefsten Lebens ermangelt, das die Kette der Individuen und Geschlechter ineinanderschlingt und Geburt und Grab als ein ewig wechselndes Weben des lebendigen Kleides der Gottheit begreiflich macht. So auch bleibt das *Ganze* des Verfahrens, dessen Muster die mathematische Naturwissenschaft abgibt und dessen bewundertste Ausstrahlung das „natürliche System der Geisteswissenschaften“ ist, als ein fester Rechenansatz mit notwendig *endlichen* Konstanten den *eigensten* Quellen des geschichtlichen Lebens fremd, das über alle Rechnung hinaus das ewig Unberechenbare, aller Rechnung zum Trotz ewig Gesollte bedeutet. Die Aussicht auf geschichtliches Leben wird erst da frei, wo das Individuum dem Gebot der Gattung sich beugt, wo der Einzelne aus dem Schoß der Menschheit sich neu gebiert, wo der endliche Begriff unter der unendlichen Idee allererst sich bestimmt, wo der Ruhepunkt der Theorie als ein bloßes Moment an der ewig fortschreitenden Bewegung der Praktik sich erfaßt, wo der Logos über der Form des Verstandes das Formgesetz des Willens aufrichtet.

Das aber ist der gewaltige Wandel, den das Zeitalter der *Revolution* verwirklicht, und dem die Philosophie Kants seinen logischen Ausdruck gibt. Er hat die Welt von der einseitigen Herrschaft des Begriffs befreit, indem er in der „Idee“ sein unendliches Korrelat entdeckt. Ueber aller „natürlichen“ Gegebenheit gilt ihm das „Faktum des moralischen Bewußtseins“ als die wahrere Wirklichkeit, die vor jener ihre schlechthinnige *Eigenheit* behauptet und von sich Rechenschaft fordert. Ob zwar dieser Wirklichkeit mit keiner Rechnung beizukommen ist, hat sie doch ihr eigentümliches Gesetz. Indem die Kantische Ethik es unternimmt, auch diesen „übernatürlichen“ Gegenstand in einem „a priori“ zu gründen,

vollbringt sie jene mächtige Steigerung der logischen Formkraft, die sie befähigt, ein Ausdruck des Lebensdranges der französischen Revolution zu werden.

Jetzt ist es nicht mehr möglich, die Welt des Menschen in das Netz der eigensüchtigen Theorie zu zwingen, sie der Rechnung des endlichen Begriffs zu unterwerfen, weil die „Idee" im Gegensatz zum Begriff unendlicher Impuls ist. Alles von Natur Seiende wird von ihr vernichtet, als unfähig ein wahrer Ausdruck der Idee zu sein. „Innerhalb der Grenzen der Humanität" wird durch sie über der „natürlichen" Welt eine *neue* Welt erschlossen, die jener gegenüber in unerbittlicher Kritik als die allein echte und wahrhafte Wirklichkeit sich behauptet. Diese Welt darf die selbstsüchtige „Individualität" nicht kennen, weil sie den Unendlichkeitssinn der Geschichte auslöscht; sie ist in sich Leben der Gattung, Darstellung der Menschheit als der Gemeinschaft freier Wesen, in logischer Sprache: aller endlichen Abgrenzung entgegen unendlicher Richtungsbezug. Alles beruhigte Verweilen beim Augenblick, alle Anschauung (θεωρία) des Gegenwärtigen erscheint als Abfall von der unendlichen Aufgabe, die der kategorische Imperativ als das Grundgesetz der *praktischen* Vernunft bedeutet.

So ist dem *theoretischen* Formgesetz des Logischen, wie es der Renaissance in der Hingabe an die neugefundene Natur aufging, das *praktische* zur Seite getreten, als das Gesetz der sittlichen Welt. Damit ist ein *Bruch* in der Welt des *Menschen* zum Bewußtsein seiner selbst gekommen, der in seiner ganzen Schroffheit sich erst entfalten mußte, ehe die Frage nach ihrer *Einheit* sich neu erheben durfte. Diese Frage selbst aber ist unausweichlich, weil der Mensch Teil hat am Natürlichen und Sittlichen, weil das Endliche und Unendliche in seiner Seele einen wunderbaren Bund eingehen. Der Mensch *ist* ein Mittler zwischen jenen beiden Welten seinem Wesen nach, und er erfüllt nur wahrhaft seinen Beruf, wenn dieses sein Mittlertum als die *ursprüngliche Wurzel* seines Schaffens offenbar wird.

Wer die Gegenwart mit aufgeschlossener Seele *mitlebt*, der kann die ungeheure Krisis, deren Zeugen wir sind, nicht als müdes Dahinsinken einer sterbenden Welt hinnehmen, sondern er

muß in ihr die Bezeugung einer Kraft erfahren, wie sie in der Geschichte kaum ihresgleichen hatte. Die abendländische Welt verwirklichte aus sich in unerhörtem Maß das Mittlertum des Menschen, indem die endlichen Individuen sich beugten vor der unendlichen Forderung der Idee, und ihre Endlichkeit zum Opfer brachten, um in dem Opfer als Individuen unendliches Leben hervorzubringen. Diese Tat ist die Wirklichkeit des Krieges, seine ewige Gegenwart. In ihr hat die Menschheit eine neue Form des Lebens wirklich gemacht, an der der Logos das Gesetz einer neuen Zeit zum Bewußtsein bringen und damit ein tieferes Selbst erschaffen muß. Denn darin sind wir unweigerlich in die Kontinuität der neueren Geschichte einbezogen, daß es Geschichte für uns nur gibt, wo wir uns als die Träger ihres Lebens wissen. Das Leben ist an den Logos gebunden, wie der Logos an das Leben. Indem wir also den Gegenwärtigkeitssinn des Lebendigen zu erfassen suchen, glauben wir es nicht anders zu können, als indem wir nach der logischen Vermittlung von Begriff und Idee, von Endlichem und Unendlichem, von Theorie und Praktik, welche alle uns als gleichwertige Gegensätze erschienen sind, fragen. In der Auflösung dieser Frage scheint uns der Kern von Natorps neuer „Logik“ zu liegen.

3.

Es wäre nun freilich eine gröbliche Mißachtung der klassischen deutschen Philosophie, wollte man vergessen, daß auch ihr das Problem einer Vereinigung der theoretischen und praktischen Gesetzlichkeit im Mittelpunkt stand. Kants „Kritik der Urteilskraft“ ist eigens dieser Aufgabe gewidmet, und für Fichte, Schelling und Hegel scheint sie sogar der Wurzelpunkt ihres Denkens zu sein. Es ist eine der wunderbarsten Bezeugungen der schöpferischen Kraft des Logischen gewesen, daß das Gebot, die Kluft zwischen Natur und Sittlichkeit zu überbrücken, Kant zur Entdeckung der Aesthetik als der Logik der Kunst führte. Die „ästhetische Urteilskraft“ ergab eine neue Form der „Apriorität“, darin der theoretischen Gesetzlichkeit genügt war, vor der die praktische Forderung verstummte, und die in sich doch ein eigentümliches Sein, eben

das Sein des Kunstwerks verbürgte. Freilich den Wettstreit mit dem Pflichtgebot der Ethik konnte die Welt des „Genies“ nicht aufnehmen, sie bleibt immer nur das „Morgentor des Schönen“, das ohne Bruch mit der Natur uns der Reinheit der Sittenwelt teilhaft werden zu lassen verheißt. Sie ist Verheißung, nicht Verwirklichung selber; daher hat sie nicht die Kraft, den Primat des Praktischen zu überwinden und alles Leben der Geschichte in sich zu binden. Daß andererseits Fichte vom Primat des Praktischen nicht loskommt, ist offenkundig, während Schelling und Hegel teils wiederum in der Kunst die vergebliche Auflösung suchen, teils auf die gegenständliche Bindung des Logischen gänzlich Verzicht leisten. Vielleicht kommt die Romantik der Dichter, der Novalis, Friedrich Schlegel, Hölderlin dem Dritten, dem wir nachforschen, am nächsten, ohne daß sie ihm freilich einen ursprünglichen logischen Ausdruck zu geben imstande sind. Diesem letzteren nähert sich von allen Werken jener Zeit doch die „Kritik der Urteilskraft“ am stärksten, wenn man in ihr nicht so sehr das ästhetische als das darüber hinausgreifende letzte systematische Interesse ins Auge faßt [1].

---

1) Es sei gerade gegenüber Natorps treffender Kritik an Troeltsch (vgl. S. 167 ff.) daran erinnert, daß auch er schon 1905 (Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft) auf die hier geforderte Steigerung der rationalen Formgebung hinwies. Er fordert nicht bloß ein „neben-“, sondern „in- und übereinander“ des empirischen und intelligibeln Ich, „es muß möglich sein, daß in dem phänomenalen Ich durch schöpferische Tat des in ihm latenten intelligibeln Ich die Persönlichkeit als Verwirklichung der autonomen Vernunft geschaffen und entwickelt werde.“ „Es ist das Irrationale des schöpferischen Handelns, das aus sich die Idee erfaßt, und erst aus der gefaßten Idee die vernünftigen Folgen hervorbringt.“ Aber es war das Unglück Troeltschs, daß er dieses Irrationale neben das Rationale stellte und es deshalb in die besondere Nähe der Religion glaubte rücken zu müssen. Das Irrationale soll ein Hinweis auf ihren wesentlichen Grundcharakter sein, „daß sie eine Tat der Freiheit und ein Geschenk der Gnade sei, eine das natürlich-phänomenale Seelenleben durchbrechende Wirkung des Uebersinnlichen und eine die natürliche Motivation aufhebende Tat der freien Hingebung.“ In seiner Anerkennung soll die von Kant beim theoretischen a priori geforderte Beziehung auf die Empirie, auch für die anderen Arten des a priori in ihrer Notwendigkeit offenbar werden. So wird das erkannte Problem der Verwirklichung als ein Irrationales der empirischen Psychologie überantwortet; und das „reli-

Und Natorp ist sich seines Zusammenhangs mit diesem gegenwärtigsten Werke Kants aufs stärkste bewußt (vgl. S. 170).

Doch aber schien es der mächtigen Anschauung des neuen Lebens zu bedürfen, ehe die Vernunft von Grund aus imstande sein konnte, es auch in ihrer Sprache zu verwirklichen. Für Natorp ist nach seinem eignen Zeugnis der Krieg mit seiner täglich neuen Forderung, das ganze Leben einzusetzen und hinzugeben, der Anlaß gewesen, die Unzulänglichkeit der praktischen Formgebung bitter zu empfinden. Die praktische Idee ist in der Tat nur Leben der Zukunft und läßt uns in der Sehnsucht nach Gegenwart, in der Not des Heute ohne Hilfe. Wie soll uns Erlösung werden, wie sollen wir das Selbst finden, wenn wir in nimmer rastender Arbeit für die Idee tätig sind, ohne daß wir je heraustreten dürfen aus diesem ganzen uns gefangennehmenden Getriebe des Tuns? Die Arbeit, die ewig unbefriedigt über sich selbst hinausdrängt, hält uns auf immer in der Verpflichtung der Idee und gibt uns nicht die letzte Freiheit unseres Menschentums, deren wir bedürfen, die in uns aufwacht, wenn wir dieses Leben morgen dahingeben sollen. Dies Verlangen nach befreiter Gegenwart gänzlich der Religion zu überantworten, es bloß als ein „Geschenk der Gnade" zu erwarten, wäre ja gerade der Abfall von der uns anvertrauten Geschichtskraft des Geistes, der uns Herrmanns Lösung unerträglich machte. Die höchste Freiheit unseres Menschentums muß zugleich als Schöpfertat des Geistes uns aufgehen, wenn wir nicht uns selbst verlieren sollen, und damit zugleich die innerlichste Freiheit des Glaubens. Die Heiligkeit der Religion wird nicht vernichtet, sondern gesteigert, wenn wir dem Menschen geben, was des Menschen ist, Gott aber, was Gottes.

---

giöse a priori soll der „Aktualisierung in psychischen Erlebnissen" bedürfen. Dann aber ist das Rationale und Empirische noch gar nicht als in Korrelation zueinander nur bestehend gedacht, sondern beide sind für sich wirklich. Da muß das Rationale notwendig versagen. Die wirklich hier sich aufdrängende Aufgabe hätte darin bestanden, das in der „Schöpfung" aufkeimende Irrationale nicht als „Schicksal" abzutun, sondern in ihm ein tieferes Rationales zu erschließen. Gerade das ist die in Natorp sich vollziehende Neuwendung.

So knüpfen wir an ein Wort Schleiermachers (in den „Monologen") an: „So bist du, *Freiheit*, mir in allem das Ursprüngliche, das Erste und Innerste. Wenn ich in mich zurückgehe, um dich anzuschauen, so ist mein Blick auch ausgewandert aus dem Gebiet der Zeit und frei von der Notwendigkeit Schranken; es weichet jedes drückende Gefühl der Sklaverei; es wird der Mensch sein *schöpferisches Wesen* inne, das Licht der Gottheit geht mir auf und scheucht die Nebel weit zurück, in denen Sklaven irrend wandeln." Die *Schöpfung* ist die unbedingte Wesenstat, das *Urleben* gestern, heute und in alle Zukunft; sie erst *aktualisiert* das in dem Sittengesetz alle bloße Natur und Einzelheit aufhebende Sein der Gattung, sie erst macht das in der Idee nur als Forderung *Notwendige* als ein gegenwärtig Lebendiges *wirklich*. Dieses, daß aller *ethisch* bestimmte Idealismus, alle unter der praktischen Zielsetzung allein sich bestimmende Geschichte in der *Tat selbst* nicht wahrhaft lebt, sondern in einer jenseits alles *Tuns* sich aufrichtenden *Forderung*, daß daher die Geschichte so angesehen nur in der ewigen Zukunft sich selber findet, tut dem Gegenwartsverlangen der Zeit kein Genüge, ist vor allem nicht im Einklang mit dem Vollgehalt des Lebendigen selbst, wie wir in der *Tat*, die ihr ganzes Sein als Einsatz bietet, ihn unmittelbar gebunden und eingepflanzt, *eingezeugt* wissen.

Der echte Logos als *Schöpfer* der Humanität, der Geschichte wurzelt daher nicht im Begriff und nicht in der Idee, nicht im Theoretischen und nicht im Praktischen, nicht im Einzelnen und nicht in der Menschheit, die alle freilich nicht für nichtig und wertlos gelten sollen, aber *echtes* Leben empfangen können allein aus dem Letzten selbst, sondern in ihm, in der *Tat*, die allein wahrhafte „Substanz" des Geistes und des Lebens ist, oder, falls man unter Substanz etwas Starres und Totes sich denkt, seine *Aktualität*. Insoweit wir jedoch in ihr die letzte Freiheit des Menschen als „wirklich", d. h. „wirksam", insoweit wir in ihr die Seligkeit als *gegenwärtige* Erlösung fühlen, muß uns die Tat selbst als ein über alle Relativität des Tuns Hinausliegendes begreiflich werden.

Schöpfung, Poiesis nennt Natorp dieses von aller Unrast des Tuns geschiedene Dritte. Wie beim Atmen nicht das „Auf und Ab, Einziehen und Ausstoßen“, sondern dazwischen „die Pause, das Ruhemoment“ das „Wichtigste“ ist, als „das Moment der Erhaltung, also des allein echten Lebens“ (S. 216), so ist die Poiesis eben die „Rast, die im Augenblick dem Ewigen sich öffnet“ (S. 245), ist darin, nach Platos Gastmahl „Grund jedes Uebergangs vom Nichtsein ins Sein“ (S. 73). „Schöpfung ist . . eins mit Erzeugung, d. i. Lebengebung: Erweckung ewigen Lebens aus ewigem Tod, aus der Not des Liebesdranges (Eros), in der Sterben und Aufleben (Hades und Dionysos) eins ist, „Unsterblichkeit des Sterblichen“, das vielberufene Goethesche „Stirb und werde“ (S. 74). So ist sie nichts Fertiges und nichts bloß ewiger Vollendung Zustrebendes, nichts Passives und nichts Aktives, nicht „Geschaffensein“ und nicht „Schaffen“, sondern ein „mediales“ „Sichselberschaffen“ (S. 174), „ist weder formende Form noch geformte, sondern in sich selbstruhende; nicht verwirklichende, noch bloß verwirklichte Einheit, sondern in sich geschlossene; ganz hinausgehoben aus dem Bereiche der Verwirklichung; seiende Einheit; Sein des Sollens, nicht Sollen des Seins. So auch nicht Ruhe von der Bewegung, nicht bloßer Ruhemoment vor oder nach ihr oder in einem bestimmten Punkte ihres Verlaufs, sondern die Ruhe der Bewegung selbst, die diese ganz in sich schließt, wie das Melos nicht in der Folge der Töne, sondern in ihrer das Nacheinander ganz hinter sich lassenden Einheit besteht“ (244).

Dieses, daß der lebendige Eros seiner selbst als Schöpfung inne wird, daß die Tat in ihrer schlechthinnigen, aktuellen, im Endlichen verwirklichten Unendlichkeit als Grund aller Geschichte bewußt wird, daß wir sie als Urform des Lebendigen ergreifen, ist das Auszeichnende der gegenwärtigen Lage der Philosophie. So aber fällt erst volles Licht auf den ganzen Sinn der rationalen Entwickelung der neueren Zeit. Jetzt erst schließt sich alles Entzweite zu schöpferischer Einheit zusammen, Philosophie wird wieder in einem unendlich erfüllteren Sinn, was sie zu Platons Zeit gewesen, lebendige, alldurchdringende Einheit, ganz sie selbst an

jedem Punkte; und damit zugleich erst fähig, den Zwiespalt von Logos und Eros als Schein einer nur nicht voll entfalteten, daher in sich erstarrten Ratio zu erfassen. In der Poiesis wird uns eine Synthese des Begriffs und der Idee, des Einzelnen und der Gemeinschaft bewußt, die zugleich Ursprung beider ist und die in ihrer Ganzheit das „Melos" des Lebens in sich befaßt, als dessen Ausstrahlungen wir uns in den Momenten höchster Erfülltheit, höchster Wesenheit erfassen.

Der Begriff trat als ein Fertiges, In-sich-Beschlossenes, das nur sich selber auswickelt, in die neue Zeit ein. Ihm gegenüber richtete sich die Idee auf als Quelle einer ins Unendliche gerichteten Bewegung. Ob zwar nun nicht etwa verleugnet werden soll, daß zumal in Kants „Spontaneität" und „Freiheit" auch in der Form des Begriffs und in der Form der Idee die Poiesis schon schlummerte, so erkannte er sie doch nicht, „da ihm jenes in der Sphäre des Theoretischen, dieses in der Sphäre des Praktischen verblieb" (S. 173). Daher bedurfte es einer Besinnung auf das beide zu höherer Einheit nicht bloß Verbindende, sondern darin erst wahrhaft Gründende. So wird die Poiesis zum „lebendigen" Begriff, zur „geprägten Form, die lebend sich entwickelt", die nicht nur das auswickelt, was sie in sich hat als glücklichen Besitz, sondern die in jedem Punkte der Bahn vom unendlichen Leben der Idee befruchtet, doch dieses Leben als ein gegenwärtiges darstellt, die daher nicht in ewig unerreichtem Anstieg zur reinen Höhe der Idee sich emporwindet, sondern, weil stets aus dem Unendlichen gezeugt, die in jedem Augenblick vollendete, nur ewig neue und andersartige Darstellung der Idee ist. Sie ist der Höhenweg der Geschichte, wo jeder Punkt einen neuen, unermeßlichen Ausblick bietet, in sich ewig und vollendet, mit jedem andern in lebendiger Sinngebung verknüpft, und wo einzig das Beharren Tod ist. „Das sogenannte ‚Werk', und wäre es das göttlichste, darf vergehen, wenn es nur die schöpferische Kraft weitergegeben und erweckt hat" (S. 246).

Der Begriff muß in sich gehen, um seiner Endlichkeit abzusterben, um von dem Wesen bloßer „Rationalität" sich zu scheiden, er muß sich selbst vernichten und durchschauen in seiner Leere und

Starrheit, um in sich den Ursprung alles Begreifens nicht wieder zu begreifen, sondern selber Ursprung zu sein; es genügt auch nicht, daß er das Lebendige sich entgegensetzt, wie er es tut, indem er es zur Idee macht, sondern der anfängliche Begriff, und die ihm entgegengesetzte Idee müssen als bloß abstrakte Schemen sich enthüllen für ein einiges Konkretes, als dessen Abgrenzungen sie nur Sinn gewinnen. Dieses ist die einzig konkrete Urbezeugung des Logischen, die zwar immerfort in die abstrakte Zweiheit sich scheiden, doch aber als Urkraft der Synthesis alle Zweiheit aus tieferer Einheit wieder überwinden muß. Dieser ewige Dreischritt, den die Poiesis erst in seiner Einheit als lebendige Schöpfertat des Geistes begreifen lehrt, ist die Form, an die wir als Menschen gebunden sind; sie müssen wir uns bewußt machen, um darin der Einheit alles Lebens uns zu versichern. Sie ist das Maß, das einzige Maß, das selber unendlicher Spannung fähig, doch immer das Leben umklammern, durchformen muß, wenn wir es als Eines besitzen sollen.

Das ist nicht „Rationalismus", sondern das gerade Gegenteil. „Rationalist" ist der, der neben dem Leben eine fertige ratio denkt und diese nun das Lebendige in ihr Netz ziehen läßt; der das Leben glaubt meistern zu können nach den fertigen Begriffen, die seine falsche Vernunft ihm darbeut. Uns ist Ratio Leben, nur eben in Einheit zurückbezogenes Leben, seiner selbst bewußtes Leben. Leben, das nicht nur vorwärtsdrängt, das Vergangene im Gegenwärtigen verliert, um das Gegenwärtige im Zukünftigen zu verlieren, sondern das in dem Vorwärtsdrängen sich selber lebt, das in der Gegenwart die Vergangenheit erhält und die Zukunft vorwegnimmt. Geist ist Selbstbewußtsein dieses Lebens, ohne das alles Verwirklichen und Schaffen sinnlos bliebe, durch das allein Tat zur Tat wird, indem sie einem sinnvollen Zusammenhang sich einfügt, mehr noch, Geschichte als wirkliche Sinngebung hervorbringt. Wie im Geiste selber nur die Tat des Logos als ein ewiges Zeugen sich fortpflanzen kann, wenn der Geist über alle Scheidungen ständig zurückgeht in seinen Ursprung, in seine reine Synthesis, in die alle Abgrenzung erst wirkende ursprüngliche „Tathandlung", so auch muß das Leben immer-

fort in den Geist als Ganzen zurückgehen, um darin seine schöpferische Einheit zu empfangen. Wenn es vom Geist getrennt, in sich zerrissen ist und sich selber zu verlieren droht, wie wir heute es in unserm Schmerz erfahren, so muß es in den Geist zurückgehen, um aus ihm zu neuem Zeugen befruchtet zu werden.

Philosophie selber wird kraft der Poiesis dermaßen zur Künderin neuen Lebens. Geist *ist* Leben, *Grund* des Lebens. Wo wahrhaft Leben ist, da muß es im Geiste selber sich geborgen wissen, und in ihn als ewigen Quellgrund ständig zurückkehren, um sich daraus neu hervorzubringen. Und wiederum, wo wahrhaft *Geist* ist, da kann derselbe nur Ursprung eines Lebens sein, in welches er sich ewig einsenken muß, um das Unendliche, das aus ihm in unerschöpftem Fluß hervorbricht, Gestalt gewinnen zu lassen. In sich selbst hat der Geist nur den *Ursprung* des Seins; in der immer erneuerten *Zeugung* des Lebens bekundet sich die ihm eingeborene Sehnsucht nach Erfüllung, deren Seligkeit der Mensch doch nie als vollendete, d. h. zur Tat *gewordene* genießen kann, sondern die nicht anders besteht als in der *augenblicklichen Wechselbefruchtung* und zeugenden Vereinigung von Geist und Leben. In diesem schöpferischen Moment erhebt die Seele sich zur Höhe *geschichtsbildender Tat*.

Auf diese Weise wird es klar, wie Natorp nicht nur von einer „Philosophie der Schöpfung“ sprechen darf, sondern auch „Schöpfung selbst als Philosophie, Philosophie als Schöpfung“ zu behaupten wagt (S. 246), und neben dem „Schaffen“ „Philosophie“ und „Geschichte“ als „Letztes“ an die Grenzen seiner Darstellung rückt (S. 247 f.). War schon immer (vor allem S. 200 ff.) die strenge Aufeinanderbezogenheit von „Materie“ und „Form“ behauptet, derart, daß die „Gestaltung der Materie zum Inhalt“, „die Konzentration nach innen“ als „Formung“ und dagegen die „Entfaltung eben dieser den Inhalt aufbauenden Kraft nach außen“ als „Materiierung“ verstanden wurde, so werden jetzt Geschichte und Philosophie als Materie und Form einander entgegengesetzt. Diese Wechselbezogenheit von Materie und Form, mit der die des Empirischen und Apriorischen eng zusammenhängt, ist das kritische Fundament des modernen Denkens überhaupt. Vor allem hat Kant die

Begriffe aus ihrer starren Gegensätzlichkeit befreit, nicht nur in de „Amphibolie der Reflektionsbegriffe“, sondern ganz allgemein i der „transzendentalen Deduktion“ dadurch, daß er Kategorie un Erfahrung aneinanderband, wofür er (im Vorwort der 2. Auflage sich auf das Beispiel der modernen Naturwissenschaft berufen konnte Es ist nach ihm Hermann Cohen zu danken, daß in dieser Ta der tiefste Sinn der kritischen Methode erfaßt wurde, und man nu auch Ethik und Aesthetik nach dem Vorbilde der Naturphilosophi als der Theoretik aus dieser Methodik heraus tiefer zu begründe suchte. Aber gerade indem man unter dem Eindruck der Kantische Systematik nur zu folgerichtig den Problembereich der Geschichte de Ethik zuwies, und dabei notwendig die Unzulänglichkeit des praktische a priori gegenüber der Geschichte erfahren mußte, konnte sic ein Mißtrauen gegen das Recht dieser Methode selbst ausbreiten. Ers dadurch, daß über dem Theoretisch-Praktischen die beide erst in sic gründende und neu hervorbringende Welt des Poiesis auftaucht kann es gelingen, dem allumspannenden Problembereich der Ge-schichte mittels einer ebenso allumspannenden Philosophie gerech zu werden. Die Poiesis ist der eine universelle Ursprung, in dem Eros und Logos, Geschichte und Philosophie in ihrer selber schöpferi-schen Wechselbezogenheit sich vorfinden. Beide beruhen ganz auf-einander, ob zwar sie in ihrer Eigenart unvermischt bleiben. Philo-sophie „findet, unmittelbar und beherrschend, die Form“, aber doch nur an der Geschichte als ihrer Materie, Geschichte „findet unmittelbar und beherrschend, die Materie“, doch nur kraft der Philosophie, als ihrer Form; „sie kann nur finden, wenn sie richtig sucht“ (S. 248 f.). In beiden aber ist das Letzttätige die Poiesis selber: „Schöpfung . ., als Synthese beider Mo-mente, findet nicht bloß, sondern gibt der Materie die Form, der Form die Materie und schafft damit das, was beide vereint, den Inhalt“ (249).

Daß mit der „Poiesis“, als der Logik der Tat, die zugleich die Tat der Logik offenbart, eine neue Epoche rationaler Gestal-tung sich eröffnet, dürfte damit wenigstens andeutungsweise zur Klarheit gebracht sein. Die weitere Frage ist die, wie von hier aus das Problem der Religionsphilosophie sich darstellen wird.

(Zweite Hälfte folgt im nächsten Heft).

Zur Frage nach dem Wesen der Religion.

Von

Professor D. Theodor Haering in Tübingen.

Vorbemerkung. — Ertrag der bisherigen Untersuchungen. — Das
roblem des Schuldgefühls im religiösen Erleben und seine Lösung. —
edeutung dieser Erkenntnis. — Folgerungen.

„Retractationes" sind ein Recht nicht allein der Großen, sondern
uch der Kleinen. Nur müssen diese der Schranken sich bewußt
eiben, die ihren Retraktationen gezogen sind, weil der Anteil daran,
en sie von andern erbitten, nur ein sehr umgrenzter sein kann.
ber wohl jeder, der in langem Berufsleben dem Wesen und
er Wahrheit des christlichen Glaubens nachgedacht und das Er-
bnis dieses Nachdenkens auch öffentlich dargelegt hat, wird
n und wieder von der Erkenntnis gedrückt sein, wie unzureichend
m eigene frühere Darlegungen erscheinen, deren Zurechtstellung
größerem Zusammenhang ihm doch nicht mehr beschieden ist;
ppelt bei der heutigen Lage des Buchdrucks. In diesem Sinne
grüße ich dankbar die Gelegenheit, in zwangloser Folge den
d jenen Punkt der systematischen Theologie noch einmal er-
tern zu dürfen. Was ich im Blick auf die 1. Auflage meiner
ogmatik (1906) in der Schrift „Persönlich-Praktisches aus der
istlichen Glaubenslehre" (1911) versuchte, tue ich hier mit Bezug-
hme auf deren 2. Auflage (1912). Aber in aller Kürze, ohne
nzelauseinandersetzungen, die für den Fortschritt der Sache nutz-
s sind, mit bewußter Beschränkung auf Hauptsachen, manchmal
ehr nur in Form erweiterter Leitsätze, beherrscht von dem Be-

streben, nur eben das hervorzuheben, was etwa als Ertrag bisheriger Untersuchungen sich geltend machen dürfte, und möglichst unabhängig von bloßen Schlagworten des theologischen Kampfes.

Es scheint mir Recht und Pflicht, vom Ertrag der ungemeinen, auf das freilich unerschöpfliche Problem „Wesen der Religion" verwandten Arbeit zu reden, als deren Anfangs- und Endpunkt einerseits Kaftans, andrerseits Ottos und Heilers Werke genannt werden mögen. Auch ein flüchtiger Vergleich mit dem vorher Geleisteten zeigt den bedeutenden Fortschritt. Manche einst berühmte Definitionen überraschen uns jetzt durch ihre Schattenhaftigkeit oder allzugroße Bestimmtheit, wenn sie auch, falls von wirklich Großen stammend, immer neue Anregung geben.

So empfanden viele Kaftans Untersuchung als wesentliche Bereicherung in der Erkenntnis wirklicher, nicht nur gedachter Religion. Die weithin so feinen Beobachtungen Feuerbachs waren anerkannt und doch grundsätzlich losgelöst von der Wahrheitsfrage bzw. von der Anklage auf Illusion, die er gegenüber aller Religion erhoben hatte. Denn nun erschien der menschliche Lebensdrang, der Gott geschaffen haben sollte, als Mittel des schöpferischen Gottes, die „Penia" nicht als Mutter eines eingebildeten „Plutos", sondern der Reichtum göttlicher Offenbarung als die Erfüllung unserer Armut. Aber die relative Wahrheit des großen Religionsgegners mußte einmal so kraftvoll von ihren Freunden anerkannt werden, als die Tatsachen es verlangen.

Doch, auch wo die seltsame Rede nicht verfing, daß dadurch die Wahrheit der Religion gefährdet werde, begannen die Stimmen nicht eindruckslos zu bleiben, daß in der Erfassung ihres Wesens bei der so notwendigen Betonung des Lebenshungers leicht andere Momente verkürzt werden. Man sprach von „theozentrischer" Betrachtung gegenüber der einseitig „anthropozentrischen". In diesem Losungswort (besonders Schäders) lag ein doppelter Sinn, wenn man, wie es um der Klarheit willen nötig ist, in unserem Zusammenhang jeden Gedanken an die Wahrheitsbegründung ausschließt, sich bewußt auf die Wesensfrage beschränkt. Nämlich einmal werde überhaupt bei der Untersuchung des religiösen Vor

gangs als eines Erlebnisses des Subjekts leicht übersehen, daß dessen differentia specifica gegenüber allen andern gerade in der Beziehung zum transzendenten Objekt, zu Gott, liege. Schon der damals oft gebrauchte Ausdruck „der menschliche Geist funktioniert religiös“ sei verräterisch für diese Gefahr, der einzelne so völlig erlagen, daß sie es fertig brachten, von „Religion ohne Gott“ zu reden, oder doch „das Gefühl des Unendlichen“ mit der „Unendlichkeit des Gefühls“ gleichzusetzen. In derselben Richtung bewegen sich, von der einen Seite aus betrachtet, auch allerneuste Unternehmungen, die von einem „Gottschaffen“ im menschlichen Bewußtsein schwärmen. Doch sind sie zugleich noch mehr dem zweiten Bedenken ausgesetzt, das jene „Theozentriker“ geltend machen. Es lautet dahin, die „Majestät des Gottesgedankens“, dem entsprechend „unsre Ehrfurcht und Beugung vor Gott“, werde verkürzt, wenn man die Religion unter dem Gesichtspunkt des menschlichen Lebenshungers und seiner Befriedigung betrachte. Der erste Einwand wendet sich also gegen die Zurückstellung des Gottesgedankens überhaupt, der zweite gegen die Verkürzung eines seiner Grundelemente. Beides aber sei aufs ernsteste zu betonen, daß Gott das erste und letzte Wort habe, wo von Religion die Rede sei, daß „nicht wir Religion haben, sondern die Religion uns“, und ebenso, daß der Inhalt des Gottesgedankens in seiner ganzen Tiefe, zuerst und zumeist in seiner unvergleichlichen Erhabenheit anerkannt werde.

Otto ging nicht ausdrücklich auf diese Gegensätze der „Anthropozentriker“ und „Theozentriker“ ein; man könnte sagen, er erkennt stillschweigend das relative Recht beider an. Aber er bleibt bei der reinen Beobachtung stehen, die er in feinsinniger Weise zu machen und darzustellen versteht. Die Bereicherung, die wir ihm darin verdanken, empfinden wohl alle unmittelbar als einen großen Fortschritt; er ist unabhängig von der Zustimmung oder Ablehnung der Beiträge zur Wahrheitsfrage, die Otto mit seiner Untersuchung des Wesens verbindet, über „das apriori“ und was damit zusammenhängt, ja auch über die Begriffe „rational“ und „irrational“, soweit sie auf die Frage schon nach dem Wesen des „Heiligen“ sich beziehen. Innerhalb jener reinen Beobachtung aber ist die Haupt-

sache die klare Unterscheidung, kurz gesagt, des tremendum und fascinosum als der zwei wesentlichen Grundelemente des numinosum bzw. der entsprechenden Pole im subjektiven Erleben des numinosum, der ehrfürchtigen Beugung und vertrauenden Hingabe an das „Ganz andere", an sein „Weg von mir" und „Her zu mir". Ueber die Richtigkeit dieser Beobachtung scheint sich weitgehendes Einverständnis zu bilden. Auch W. Herrmanns Ausführungen sind hier hervorzuheben so gut wie die von Ihmels u. a. Dabei ist in Erinnerung an jenen Streit der „Anthropozentriker" und „Theozentriker" die Bemerkung wohl nicht überflüssig, daß es ungenau wäre, die Betonung der genannten zwei Grundelemente diesen beiden Standpunkten gleichzusetzen, das tremendum dem letztgenannten, das fascinosum dem ersten zuzuordnen. Denn die Befriedigung des menschlichen Lebensdranges vollzieht sich in beiden Beziehungen, Ehrfurcht und Vertrauen, und umgekehrt ebenso das „Soli Deo gloria".

Wichtig aber ist eine Untersuchung darüber, ob in beiden Grundfunktionen das Wesen des religiösen Vorgangs erschöpfend gefaßt ist. Sie läßt sich wohl am einfachsten an einen Punkt anknüpfen, der auch bei solchen, die von Otto besonders dankbar lernten, Widerspruch gefunden hat. Ich meine die Annahme eines „religiösen Schuldgefühls" als wesentlichen Faktors des religiösen Erlebnisses, das doch „sittlich indifferent" sein soll. Gewiß, zunächst ist auch diese Seite der Ottoschen Analyse ein Beweis der tiefen Versenkung in die Wirklichkeit. Was jene „Theozentriker" immer besonders betont hatten, soll dadurch auf's nachdrücklichste gesichert werden, und der Hinweis auf alle die geheimnisvollen „Sühn"-bräuche in den verschiedensten Religionen ist außerordentlich wirksam. Es ist die Einsicht, daß in dem Erzittern vor dem Mysterium etwas von Schuldgefühl mitschwingt, oder genauer, daß jenes dadurch erst seine volle Tiefe erreicht. Allein, wie kann Schuldgefühl „sittlich indifferent sein"? Auf dieses Bedenken hat Thimme in unsrer Zeitschrift 1920 S. 135 ff. hingewiesen mit den m. E. unwiderleglichen Worten: „Kein Schuldgefühl ohne Bewußtsein des Nichtseinsollens, mögen die als Pflicht vorschwebenden Leistungen auch

noch so seltsam sein. Auch auf den niedersten Stufen verbindet sich die Religion mit dem Verpflichtungsgefühl." Thimme zieht daraus den Schluß: „Darum gehört auch das sittliche Bewußtsein seinem Wesen nach in das Gebiet der Religion." Dieser Schluß scheint auch mir unausweichlich. Mithin sind „in jedem religiösen Lebensmoment die drei genannten Grundgefühle in Tätigkeit", neben dem Abhängigkeits(Kreatur)gefühl und neben dem Vertrauens(Liebes)gefühl das „Du sollst", das sittliche.

Aber ich möchte versuchen, diesen Gedanken dadurch zu vergenauigen und sicher zu stellen, daß ich ihn zunächst ohne Rücksicht auf alle etwa daraus sich ergebenden Folgerungen, rein in seiner Beobachtungswirklichkeit, erläutere. Thimme redet sofort davon, daß dem Kreaturgefühl die Idee der absoluten Kausalität und des absoluten Seins entspreche, dem Liebesverlangen die einer kosmischen Teleologie, dem sittlichen Bewußtsein die der moralischen Weltordnung. Und er zeigt, wie dem Vorwiegen je eines der drei Grundelemente die Gefahr intellektualistischer, mystisch-ästhetischer, moralistischer Religiosität bzw. Theologie entspreche. Er sucht weiter zu zeigen, daß das Kreaturgefühl die andern Grundgefühle „gewissermaßen umfasse und durchdringe", mithin doch das eigentliche eine Grundgefühl sei, so sehr er auch die Ableitung der beiden andern aus ihm mit guten Gründen bestreitet. Hiebei sind so viele schwierige Fragen gehäuft, daß es wohl fruchtbarer ist, zunächst jenes Moment des sittlichen Bewußtseins im religiösen in seinem unmittelbaren Verhältnis zu den beiden andern Grundmomenten näher ins Auge zu fassen. Vielleicht gewinnen dann jene weitergehenden Fragen von selbst wenigstens etwas mehr Licht.

Der Satz „auch das sittliche Bewußtsein gehört seinem Wesen nach in das Gebiet der Religion" fordert und erlaubt eine nähere Bestimmung. Denn sonst bleibt das „Sittliche" äußerlich neben dem „Religiösen" stehen, und das entspricht ebensowenig dem Tatbestand als alle Versuche, die das Religiöse auf das Sittliche hinausführen und Religion überhaupt erst anerkennen wollen, wo das Sittliche einen gewissen Höhegrad von Klarheit und Tiefe in bezug auf seinen Inhalt („moralische Weltordnung" im weitesten Sinne

des Worts, man vgl. z. B. Wundt) erlangt hat. Man muß vielmehr zunächst ganz einfach fragen, in der Verbindung mit welchen Erlebnissen jenes Verpflichtungsgefühl in der der Beobachtung zugänglichen Wirklichkeit religiösen Erlebens auftritt. Stellt man die Frage so, dann ist wohl kein Zweifel, daß es auftritt in unlösbarer Einheit eben mit jenen beiden religiösen Grundgefühlen, wir dürfen jetzt abgekürzt sagen, der Ehrfurcht und des Vertrauens gegenüber dem numen tremendum und fascinosum. Und zwar beiden. Der religiöse Mensch vernimmt das „Du sollst dich beugen, huldigen" und „Du sollst vertrauen, lieben". Das erste mag gewöhnlich unmittelbarer, dringlicher zum Bewußtsein kommen; das zweite ist in seiner stilleren Ansprache nicht weniger verpflichtend.

Die Anerkennung dieses wohl leicht feststellbaren Tatbestands ist von grundlegender Wichtigkeit für die Einsicht in das Wesen des religiösen Vorgangs. Seine Eigenart besteht dann nicht in irgendwelchem nicht näher zu bestimmendem Verhältnis jener drei Elemente als wesentlich koordinierter, sondern die zwei ersten werden durch das dritte eigenartig charakterisiert; jene bezeichnen, nun wird der Ausdruck nicht mißverständlich sein, den Stoff, dieses die Form des Erlebnisses. Und zwar so, daß jene wesentlich im zuständlichen Gefühl ihre Heimat haben, dieses in der Entscheidung des verantwortlichen Willens. Unser Berührt-, Getroffen-, Ergriffensein von dem numinosum als tremendum und fascinosum wird von unserm Willen bejaht, persönlich angeeignet, oder verneint, abgelehnt.

Die Vertiefung in dieses Ergebnis führt zur Erkenntnis seiner großen Bedeutung und dient zugleich seiner Verdeutlichung. Gehen wir von der für uns Christen klarsten Art von Frömmigkeit aus: die Analogie in anderen Religionsarten und -stufen wird sich dann leicht ergeben. Nun wird jeder Dogmatiker, der sich nicht bei bloßer Weitergabe des Ueberlieferten beruhigt, als eine der schwersten Aufgaben die erleben, die im evangelischen Verständnis der Rechtfertigung vorausgesetzte unbedingte Selbstverurteilung als eine wahrhaftige zu erweisen. Freilich kann man sich die Schwere dieser Aufgabe verhüllen. Nicht nur in plerophorischen Predigten, auch

in manchen Darstellungen der Glaubenslehre erscheint jene unbedingte Selbstverurteilung, d. h. aber, streng genommen, unbedingte Anerkennung der nur durch reine Vergebung aufzuhebenden persönlichen Schuld wie etwas Selbstverständliches. Dadurch aber wird die innere Wahrhaftigkeit nur allzuoft gefährdet und, was unsern Reformatoren persönlichstes Erlebnis war, leicht zur frommen Redensart. Das würde unmöglich, wenn mit der entwickelten Einsicht in das Wesen der Frömmigkeit voller Ernst gemacht würde. Denn sie betont nicht nur, was ja kaum mehr von jemand geleugnet werden wird, daß die Sünde wesentlichst „Unglauben, Mißtrauen" gegen Gott, das Gegenteil von jener „Ehrfurcht und Liebe" ist, sondern daß dieses Ehrfurcht- und Liebe-Nichthaben Tat, Widerspruch gegen das auf jenen Inhalt gerichtete „Du sollst" ist. Nur so können die Aussagen der Reformatoren über die Tiefe unsres Verderbens, über die „profunda et tetra corruptio", als wahrhaftige weil nacherlebbare, anerkannt werden. Sie erscheinen dem Aufrichtigen sofort als Uebertreibung, nicht nur, wenn statt an das unmittelbare Verhältnis zu Gott an die ganze Breite der „sittlichen" Erfahrung gedacht wird, sondern namentlich auch, wenn nicht betont wird, wie das „Du sollst" ernsthaft im Sinn wirklicher Verantwortlichkeit gemeint ist, aber eben als ein auf jenes reinste und unmittelbarste Verhältnis zu Gott bezogenes. In diese Bestimmtheit und Umgrenzung gefaßt bewähren sich die reformatorischen Aussagen immer auf's neue (vgl. z. B. die Untersuchungen K. Holls über den Rechtfertigungsgedanken), wenn sie nur von der Verquickung mit dem Prädestinationsgedanken bzw. dessen modern deterministischer Umdeutung freigehalten werden. Im Verhältnis zu dem christlich verstandenen numen tremendum et fascinosum, d. h. zu dem Gott, der lauter Liebe ist (man denke an Luthers Erklärung zu 1. Joh. 4, 8), aber eben als solche reine Liebe das ewig unerschöpfliche Geheimnis „Gott" ist (man denke an Luthers Ausführungen in de servo arbitrio, losgelöst von den eben bezeichneten Schranken), im Verhältnis zu diesem Gott der Liebe erwächst die unbedingte Selbstverurteilung des „mea culpa, mea maxima culpa" in einer auch von Augustin nicht völlig ergründeten Tiefe.

Was aber für uns Christen auf der nach christlicher Ueberzeugung höchsten Stufe der Religion Wahrheit ist, hat seine deutliche Analogie in allen Religionen. Die berühmte Aussage des Paulus über das tiefste Wesen der „Gottlosigkeit“ in Röm. 1, 21, die Nichtanerkennung Gottes und die Zurückhaltung des Dankes gegen ihn, setzt eben die gegebene Auffassung vom Wesen der Religion voraus; und je mehr die Religionsgeschichte von religionsphilosophischen Theorien sich befreit, ist sie eine unerschöpfliche Illustration für ihre Richtigkeit. Auch das verworrenste Schuldgefühl der niedersten Religion ist in seinem oft so erschütternden Ernst nur verständlich als, wenngleich noch so dunkle, Ahnung, dem „Du sollst huldigen, sollst vertrauen“ widersprochen zu haben. M. a. W. alles ernsthafte Schuldgefühl ist prinzipiell religiöses Schuldgefühl. Natürlich nicht, wenn man an sein Hervortreten in einzelnen Momenten und nach seinen einzelnen Beziehungen denkt: Zuchtlosigkeit, Lieblosigkeit, Weltseligkeit und Weltflucht. Aber wenn man sein innerstes Wesen ins Auge faßt. „Wir suchen uns selbst“; wir können nicht anders, wenn wir nicht völlig andere Wesen denken, als die sind, die wir aus diesem Erleben kennen und die wir Mensch heißen. Und diese „Selbstsucht“ ist für unser natürliches Lebensgefühl mit einer einzigen Ausnahme schrankenlos: warum sollte sie eine Schranke finden an unserer eigenen Natur, an den andern Menschen, an der Welt? Aber Eine Schranke ist mit unsrem Lebensgefühl selbst unzertrennlich gesetzt: wir haben dieses Leben nicht selbst geschaffen, es ist uns gegeben; gegeben mit dem rätselhaften Doppelcharakter von Druck und Angst, Freude und Glück. Darin und dahinter ergreift uns das „ganz Andere“ mit seinem uns abgewandten und zugewandten Angesicht, mit seinen Schrecken und seinen Wonnen, Huldigung fordernd und Vertrauen, beides mit einem unüberhörbaren, aber nicht unausweichlichen, nicht zwingenden „Du sollst“. Und diesem „Du sollst“ widerstreben ist unsre Schuld, die tiefste, die wirklichste: alles andere folgt erst daraus (grundsätzlich, nicht notwendig zeitlich für unser Bewußtsein, wie schon hervorgehoben wurde). Und dieser Schuld können sich alle anklagen, die verstehen gelernt haben, daß in ihrem unmittelbarsten Lebensgefühl jenes ganz Andere mit seinem Anspruch sich gel-

tend macht und daß sie diesem Anspruch nicht genügt haben. Warum aber dieser Anspruch berechtigt ist, nämlich sofern Gott unsrem von ihm geschenkten Leben das höchste Ziel, das „wahre Leben" in seiner Gemeinschaft als dem „höchsten Gute", setzt, wird im folgenden Abschnitt deutlich werden.

Die Bedeutung, welche die genaue Analyse des religiösen Vorgangs für die wahrhaftige Beurteilung menschlicher Schuld hat, ließe sich leicht auch auf andern Gebieten der Glaubenslehre nachweisen, und an dieser Bedeutung für die Lösung verschiedener Probleme nach Schleiermachers bekanntem Satz die Richtigkeit des dargelegten Grundgedankens erhärten. Nur im Vorübergehen sei hingewiesen auf die Lehre von Christus und vom neuen Leben des Gläubigen. Wenn wir immer deutlicher erkennen, daß vom Glauben an Christus nicht ernstlich die Rede sein kann, außer sofern er als der selbst Glaubende und Betende in der vollen Wirklichkeit unsres Menschenlebens steht, so vermögen wir davon eine klare Vorstellung nur zu gewinnen auf Grund klarer Einsicht in das Wesen des religiösen Erlebens. Der besprochene Grundgedanke, daß das verpflichtende „Du sollst" sich von Hause aus eben auf die Stellung zu Gott in Ehrfurcht und Vertrauen bezieht, befreit von allen blutlosen Konstruktionen der „Sündlosigkeit" und „Vollkräftigkeit" Jesu, wie sie noch in Schleiermachers Darstellung neben und in den bahnbrechenden Erkenntnissen sich geltend machen. Und der evangelisch verstandene Gedanke der Bekehrung hängt ebenso an dem deutlichen Verständnis vom Wesen der Religion. In jenem innersten Verhältnis zu Gott muß und kann es einen Umschwung, einen grundsätzlichen Neuanfang durch verantwortliche Entscheidung für Gottes Nahekommen in Ernst und Gnade geben, von dem aus ein wirkliches neues Leben nach allen Seiten und in allen denkbaren Formen sich gestaltet, während sonst, bei anderer Fassung der Erneuerung, die bekannten Abwege in ziellose Selbstpeinigung oder eingebildete Vollkommenheit drohen.

Nun dürften auch einige zu Anfang berührte Einzelfragen in bezug auf das Wesen der Religion, die dort zurückgestellt werden mußten, wenigstens einiges neue Licht gewinnen. Nicht drei

koordinierte Elemente glaubten wir im religiösen Vorgang feststellen zu sollen: das Kreaturgefühl, das Liebesverlangen oder Vertrauen, das sittliche Verpflichtungsgefühl. Vielmehr erschien uns das letzte die charakteristische Formbestimmtheit der beiden inhaltlichen Momente zu sein. Läßt sich jetzt auch über das Verhältnis dieser beiden etwas Bestimmtes sagen? Aus einander ableiten lassen sie sich zweifellos nicht. Darin wird Thimme (a. a. O.) Recht behalten. Aber kann nicht über ihre Beziehung etwas Genaueres gesagt werden? Wenigstens etwa, daß das eine das prius, das andre das posterius sei im religiösen Erleben? Es liegt nahe, das Kreaturgefühl an die erste Stelle zu rücken. Die empirische Betrachtung spricht weithin dafür. Aber sie führt in eine tiefergreifende Dialektik hinein. Zwischen dem Eindruck des numen als Uebergewaltigem und jenem Verpflichtungsgefühl läßt sich kein innerer Zusammenhang auffinden: warum „soll" ich ihm gegenüber mich beugen, wenn ich auch tausendmal „muß"? Anders steht es mit dem Eindruck des numen als fascinosum. Am deutlichsten ist das wieder an der höchsten christlichen Stufe. Dem Gott, der die Liebe ist, fühlen wir uns zum Vertrauen, zur Gegenliebe verpflichtet; hier hat das „Du sollst lieben" unanfechtbaren Sinn. Schon im Alten Testament steht vor dem Gebot die Erinnerung an die rettende Liebestat, worauf die Reformatoren beständig hinwiesen. Daß aber die Liebe Gottes, gerade auch auf der Stufe ihrer vollendeten Offenbarung, zugleich und unzertrennlich von der Gegenliebe das tiefste Kreaturgefühl, die unvergleichliche Gottesfurcht hervorruft, das läßt sich nicht aus der Liebe als solcher verstehen. Wir stehen also wieder bei dem Geständnis, daß diese beiden Grundelemente sich nicht auseinander ableiten lassen. Aber wir sind doch einen Schritt tiefer hinein in ihren Zusammenhang geführt. Weil wir das Verpflichtungsgefühl unmittelbar nur im Zusammenhang mit dem Vertrauen verstehen, muß dieses das letzte eigentliche Wesen der Frömmigkeit ausmachen. Und wenn dies auch in bezug auf die Liebe Gottes, wie wir Christen sie kennen, am deutlichsten ist, die Analogie gilt von allen Stufen und Arten der Religion: das „Du sollst" haftet direkt immer an der vertrauenden Hingabe an Gott. Freilich ist es oft eine tief

verschüttete Regung; aber wäre gar nichts davon auch im ärmsten Leben für sein eigenes Empfinden vorhanden, wir vermöchten jenes Verpflichtungsgefühl überhaupt nicht zu begreifen.

Sprechen wir dasselbe wie bisher in bezug auf das subjektive Erleben, so jetzt in seinem objektiven Grund aus, so müssen wir sagen: das Wesen Gottes in seinem innersten Gehalt ist die Güte, höher gegriffen die Liebe, die sich dem Menschen zuneigt, das fascinosum, nicht das tremendum. Sofern es sich aber um das Wesen „Gottes" handelt, stehen wir vor dem Unternehmen, von dem unter den Philosophen Lotze am stärksten betont hat, wie bald wir an die sinnlose Frage stoßen, wie „Gott" „Gott" sein könne. In seinem Sinn dürfen wir uns für unsern Zusammenhang begnügen mit dem schlichten Satz: Gott ist die Wirklichkeit der höchsten Werte. Was der höchste Wert ist, demgegenüber es echtes Verpflichtungsgefühl gibt, haben wir gesehen. Was die höchste Wirklichkeit ist, erlebt der Fromme, ohne es anders als mit sehr unzureichenden Worten verdeutlichen zu können, aber in der Gewißheit, daß kein „Wissen" ihm darin überlegen ist und daß gerade er begreift, warum es nicht anders sein soll, nämlich weil sonst Vertrauen, das den Namen verdient, unmöglich würde.

Noch eine andere Frage des Anfangs läßt sich jetzt einigermaßen beantworten: die Auffassung des religiösen Lebens als Lebensdrang und Lebensbefriedigung und im Gegensatz dazu das „Soli deo gloria". Es braucht keines Beweises, daß wir uns auf die letztere Seite stellen. Aber wir können nun auch ohne jede Zweideutigkeit und ohne jede Gefahr anerkennen, welche Wahrheit die erstere enthält. Wenn in Gott die dem Menschen zugekehrte Güte und Liebe seinen Wesensgehalt ausmacht, diese Liebe aber zum Vertrauen verpflichtet, so ist die Religion wirklich höchste Lebensbefriedigung, weil Gemeinschaft mit jener Wirklichkeit des höchsten Werts. Und zwar gerade nicht nur Gemeinschaft im Vertrauen, sondern auch in der davon aus dem angegebenen Grund unzertrennlichen Gottesfurcht; in beidem erleben wir die Seligkeit. Bereichert durch die heutige Religionsgeschichte und Religionsphilosophie kehren wir zurück zu den Intuitionen der Reformatoren, wie sie z. B. in Calvins Einleitung zur Institutio

und in Luthers großem Katechismus uns dargeboten sind. Ha
doch auch der erstere neben den gewaltigsten Tönen seines „Got
die Ehre" die unbefangene Aussage, „daß die Menschen sich ni
ganz und von Herzen an Gott hingeben könnten, wenn sie nich
ihr eigenes höchstes Glück in ihm fest begründet sähen". Alle Gefah
des Eudämonismus und Illusionismus ist überwunden durch di
Erkenntnis, welche Bedeutung das Verpflichtungsgefühl im reli
giösen Erleben hat und wie es im Wesen Gottes begründet ist

Das Verhältnis der Christologie zur historischen Leben-Jesu-Forschung.

Von

Lic. th. F. W. Schmidt, Privatdozent in Halle a. S.

Einleitung.

Die Frage nach dem Verhältnis der Christologie zur historischen Leben-Jesu-Forschung, nach der Stellung des Christusglaubens zur wissenschaftlichen Herausarbeitung eines kritischen Jesusbildes aus dem im Neuen Testament vorliegenden Quellenbestand, existiert ohne Zweifel für viele überhaupt nicht oder beschäftigt sie wenigstens als eine für sie belanglos gewordene nicht mehr. Es ist dies der Fall bei Frömmigkeitsformen, die der Geschichte prinzipiell indifferent gegenüberstehen (Mystik, Rationalismus) [1], wie bei einer solchen, die zwar von dem in der Geschichte Gewordenen zehrt, aber so, daß sie in der Religion ein Festhalten an sanktionierten, weil von Gott eingegebenen Lehren sieht, die eine historische Forschung nicht vertragen (Orthodoxie).

---

1) Vgl. z. B. das Urteil v. Harnacks über die griechische Frömmigkeit, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. II 1909 [4] S. 145: „Es ist ebensowohl die Mystik als der rationalistische Moralismus gewesen, die in verborgener Weise Opposition gegen das Christentum gemacht haben, welches Jesus Christus als den Weg und die Wahrheit für alle und für jede Stufe verkündete. Die lebendigste Frömmigkeit der griechischen Väter und der energischste Versuch, sich in der Religion heimisch zu machen — sie sind am wenigsten davor sicher gewesen, den geschichtlichen Christus zu verlieren."

Der Mystiker sucht Gott in seinem Innern, abseits von der Geschichte, fern von der Wirklichkeit des Lebens, in dessen Reichtum er hineingestellt ist. Für sein religiöses Empfinden würde das alles nur störend wirken, es würde ihm die Unmittelbarkeit des Gotterlebens verdunkeln, seine Andacht trüben. Im letzten Grunde kommt es ihm ja nicht auf die Selbstbehauptung oder doch Gewinnung einer eigenen Existenz an. Er hat sein Ziel erreicht, wenn die Seele so ergriffen ist von Gott, daß sie in ihm unterzugehen meint [1]). Zur Aktualisierung eines solchen Erlebens ist eine Beziehung auf die geschichtliche Person Jesu überflüssig; diese darf höchstens gleichsam als Trittbrett dienen, von dem der Mystiker sich aufschwingt in Höhen einer völlig unvermittelten Gottesnähe.

Aehnlich ist die Lage beim Rationalismus. Hier herrscht nicht das Gefühl, aber die ihrer selbst gewisse Vernunft. Die Religion ist nicht Leben, sondern ein Ideengebilde mit der Trias Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Gut, daß diese Ideen einmal in die Geschichte eingeführt sind; eine Beziehung auf den, der sie zuerst gedacht, ist ohne jede Bedeutung. Hat sich die Vernunft dieser Ideen erst bemächtigt, so sind sie schon von selber wirksam.

Bei beiden Richtungen zeigt sich derselbe Wahrheitskern. Er ist recht eigentlich ein Erbstück der Reformation, eben die Erkenntnis, daß es sich in der Religion um eine individuelle Angelegenheit des Menschen handelt. Soweit stellen beide eine gesunde Reaktionsbewegung dar gegen den einseitigen Objektivismus erstarrter Rechtgläubigkeit. Beiden aber fehlt das Verständnis für die Geschichte. Während die Mystik vergißt, daß die wahre Religion Hingabe ist an den Gott der Geschichte, der sich hier kraftvoll offenbart, um den Menschen frei zu machen zum Dienst an der Menschheit, zur Erzeugung neuer Geschichte, verleugnet der Rationalist die Einsicht, daß Gedanken, Ideen es überhaupt nicht sind, die

1) Man vgl. neuerdings Rudolf Otto, Das Heilige, 3. Aufl. 1919 S. 22 und die Arbeiten von Friedrich Heiler. Auch verweise ich auf meine demnächst in der Christl. Welt erscheinende Probevorlesung über „Mystik und geschichtliche Religion“. Ueber „moderne mystische Frömmigkeit“ mit dem ihr eigentümlichen Zug zum „Sittlichen“ hat Haering besonders eindrucksvoll gehandelt in Monatsschrift für Pastoraltheologie Bd. XIV 1918 S. 328 ff.

nen nach sittlicher Befreiung ringenden Menschen in seiner Not
ahrhaftig machen können [1]).

Unser Problem existiert aber auch nicht für die Orthodoxie.
ie hat im Gegensatz zu den beiden ersten Erscheinungen ein feines
erständnis dafür, daß die Religion gebunden ist an die Geschichte,
aß es eine objektive Tatsache ist, die uns zeigt, daß Gott mit uns
erkehrt. Deshalb hat sie einen heiligen Eifer, die Ueberlieferung
: erhalten. Und doch ist sie so arm wie der gedankenstolze Rationa-
smus, weil für sie wie für diesen nicht ein dem menschlichen Indi-
duum geschenktes inneres Erlebnis es ist, das ihn aus seiner Not
lösen soll, sondern hier das zähe äußere Festhalten an tradierten
ehren [2]). Wie muß sie daher sich durch historische Arbeit beunruhigt
hlen! Die beiden erstgenannten Richtungen haben doch den
orzug, daß diese dem Frommen überhaupt gleichgültig sein
nn. Hier dagegen droht der Historiker dem Menschen das Teuerste
: nehmen, den ganzen Inhalt seiner durch die Tradition gesättigten
edankenwelt, und sie kann es bei ihrer Behandlung der „in-
irierten Schrift" als eines geschichtlichen Gebildes um so leichter,
mehr letztlich die überlieferten Gedanken überkommener fremder
esitz und kein eigenes Gut sind [3]). Darum ist für sie die historische

1) Das gilt auch von dem Vortrag von Bousset, Die Bedeutung
r Person Jesu für den Glauben, historische und rationale Grundlagen
s Glaubens 1910. Freilich würde man Bousset Unrecht tun, wollte man
i ihm den Fortschritt über die Aufklärung hinaus übersehen. v. Har-
ıck hat ganz recht, wenn er (Reden und Aufsätze 1906² Bd. II S. 529)
srer Zeit mit dem Aufkommen der Geschichtswissenschaft zugleich ein
ßeres Verständnis für die geschichtlichen Persönlichkeiten, auch auf dem
ebiete der Religion, zuspricht. Ganz folgerichtig weist der Historiker
ousset der menschlichen Persönlichkeit die Rolle zu, „das höchste Symbol
ıer ewigen Welt" uns zu sein (l. c. S. 14). Aber darin stimmt er doch auf-
lend mit Lessing überein, daß es sich für ihn in der Religion um
wige Vernunftwahrheiten" handelt, denen gegenüber das Symbol allein
ient zur Illustration, nicht zur Demonstration" (l. c. S. 17). „Die Frage
ch der Existenz und nach der historischen Erkennbarkeit spielt hier keine alles
herrschende Rolle mehr" (l. c. S. 16 sq).

2) Daß der Rationalismus in seiner Reduktion der orthodoxen Lehren
f die Ideen der Vernunft hinsichtlich der Gewißheitsfrage gerade seinen
orzug hat, braucht hier nicht erst betont zu werden.

3) Dieses Urteil gilt in unserem prinzipiellen Zusammenhang. Damit

Forschung eine Erfindung des Teufels, den sie im Namen Gott
bekämpft.

Unsre Zeit steht so unter dem Eindruck der Erfolge der histor
schen Wissenschaft, die mit ihrer Methode nichts, wa
geschichtlich geworden ist, unberührt läßt, daß offenbar die Orth
doxie in der schlimmsten Lage sich befindet. Im Ernst wird ke
Theologe mehr den Versuch machen können, sich der Tatsache d
historischen Forschung ganz zu entziehen; das kann nur noch nai
Gemeindeorthodoxie. Es ist deshalb auch nicht verwunderlic
wenn z. B. ein Theologe wie Troeltsch, der selbst in au
gezeichneter Weise beteiligt ist an den Fortschritten ernster historisch
Arbeit und andrerseits ein tiefes Verständnis hat für eine verinne
lichte Frömmigkeit, wenn ein solcher Mann sich zu den Spiritualiste
des Protestantismus und damit einer der Zeitstimmung entgege
kommenden mystisch gefärbten Religiosität bekennt [1]). Auf die
Weise ist dann allerdings die direkte, d. h. religiöse Bedeutung d
Person Jesu für den Glauben verneint, soviel Wichtigkeit man i
auch einräumen mag als Kristallisationspunkt zur religiösen G
meinschaftsbildung [2]). Das wäre aber das Ende jeder Christologi
jeder Glaubensaussage von Christus. So haben natürlich historisch
Forschung und Glaube nichts voneinander zu befürchten, we
diesem nichts an den Resultaten jener zu liegen braucht.

Ganz anders als bei den bisher genannten Richtungen verhä
es sich bei einer Frömmigkeit und Theologie, die in bewußte
Anschluß an die Reformation es sich nicht nehmen läßt, daß
sich im Christentum um ein individuelles Erleben Gottes handel
vermittelt durch die geistige Erfassung seiner Offenbarung in de
geschichtlichen Christus. Also eine Theologie, die den Wahrheit
gehalt von Mystik und Rationalismus einerseits (Religion u

---

ist nicht gesagt, daß die Orthodoxie nicht ihre geschichtliche Notwendigk
hatte. Und daß auch hier eine lebendige Frömmigkeit nicht fehlte, dafür
allein schon Paul Gerhardt ein kräftiges Zeugnis.

1) Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben. 19
S. 8. Das gleiche Motiv hat Bousset veranlaßt, „rationale Grun
lagen" des Glaubens zu suchen.

2) l. c. S. 42, 44 u. ö. Von andersartigen Aussagen Troeltsch
wird noch die Rede sein.

ttelbar persönliche Angelegenheit des Menschen) und orthodoxem
aditionalismus andererseits (Religion gewirkt und begründet
rch eine geschichtliche Offenbarung Gottes) nicht unbeachtet
iseite liegen lassen will. Eine solche Theologie rückt die Bedeutung
r geschichtlichen Person Jesu für den Glauben in den Mittel-
nkt und zwar so, daß sie aufzeigt, daß allein in einem durch
Persönlichkeitswirken geschaffenen Glaubenserlebnis die Macht
funden wird, in deren unbedingte Abhängigkeit der Mensch sich
einem Entschluß vollbewußter Freiheit hingeben kann — Gott.
er wird nun die Frage akut nach der Stellung zur historischen
beit, hier wird sie eines der Grundprobleme.

Es ist fast überflüssig, zu betonen, daß A. Ritschl es war,
: die von Schleiermacher behauptete Bindung des
aubens an den geschichtlichen Christus in ihrer Notwendig-
it nachzuweisen vermocht hat, indem er vermittels der den Refor-
toren entnommenen Bestimmung des Heilsgutes als der persön-
en Gemeinschaft des Sünders mit dem Gott der heiligen Liebe
methodischen Ansatz Schleiermachers (in der Christologie aus-
gehen von der Erfahrung des Christen, die er innerhalb der
istlichen Gemeinde macht) zu konsequenter Durchführung brachte[1]).
außerordentlich, bedeutsam diese Tat Ritschls war, so schwierig
d die Probleme, die sie unmittelbar im Gefolge hatte und die
mit immer neuer Dringlichkeit geltend machen. Ritschl hatte
Frage unbeantwortet gelassen, ob der geschichtliche Christus,
Grund des Glaubens, von der historischen Forschung, die er
ektierte, zu liefern sei[2]). Diese Frage hat Herrmann
wohl kein anderer in ihrer Tiefe aufgegriffen und in der Dis-
sion mit Kähler dahin maßgebend beantwortet, daß dieser
und nur gewonnen und behauptet werden kann in einem von
historischen Forschung unabhängigen individuell-religiösen Er-

1) Sehr instruktiv sind die Ausführungen von Faut, Die Christologie
Schleiermacher, ihre Geschichte und ihre Begründung, 1907, S. 34—57,
das schöne Buch von Günther, Die Lehre von der Person Christi
XIX. Jahrhundert, 1911. Dazu F. Kattenbusch, Von Schleier-
her zu Ritschl, 1903 ³.

2) So auch Reischle, Der Streit über die Begründung des Glau-
s auf den „geschichtlichen" Jesus Christus. ZThK. VII, bes. S. 174 f.

lebnis. Diese Einsicht darf der systematischen Theologie nic
mehr verloren gehen. Gleichwohl aber ist es dringend notwendi
zu untersuchen, ob mit dieser in der Hauptsache negativen B
stimmung die Beziehungen des Christusglaubens zur historische
Forschung erschöpfend behandelt sind. Das zu prüfen, gera
vom Herrmannschen Ausgangspunkt aus, ist die Aufgabe der nac
folgenden Zeilen [1]).

I. Abschnitt.

Die religiöse Begründung des Glaubens auf den geschichtlichen Christus.

1.

Inwiefern ist das Erlebnis sittlicher Gemeinschaft mit G
für das religiöse Individuum unmittelbar verknüpft mit ein
geschichtlichen Tatsache? Das ist die Frage, von der wir unse
Ausgangspunkt nehmen. Es ist die christologische Grundfrag

Die Wissenschaft im Sinne Kants kann uns jedenfalls d
Wirklichkeit eines persönlichen Gottes und einer Gemeinsch
mit ihm nicht begründen. Sie hat ihr Merkmal in dem Gedank
einer durchgängigen Gesetzmäßigkeit alles Geschehens. Das K
terium für das Wirkliche besteht für sie in der Möglichkeit der A
zeigung von Ursachen, als deren Wirkung es sich darstellt. Für
ist die Welt verwandelt in einen unendlichen Zusammenha
mechanisch aufeinander wirkender Dinge, die in gegenseitig

1) Die vorliegende Untersuchung bietet in Kürze den Ertrag mei
der Ungunst der Zeit wegen nicht veröffentlichten Tübinger Dissertat
über „Das Verhältnis der Christologie zur historischen Leben-Jesu-Forschu
bei W. Herrmann und M. Kähler“, 1917. Je mehr sie tatsächlich auf
Erkenntnissen Herrmanns fußt, bzw. diese festzuhalten und weiterzufüh
unternimmt, um so weniger ist es hier möglich, im einzelnen nachzuwei
was ich diesem meinem verehrten Lehrer verdanke. Das könnte nur deut
werden durch eine eingehende und geschlossene Darstellung seiner eige
Behandlung dieses Problems im Zusammenhang seiner Theologie, wie
sie in meiner Dissertation gegeben habe und später vielleicht einmal vorle
kann.

Abhängigkeit voneinander stehen oder sich gegenseitig bedingen. Auf diesem Grundsatz baut sich ein großer Teil der Kultur auf, von der wir leben. Indem wir durch ihn die Dinge beherrschen, geben wir ihm recht. Aber die Welt hat bei diesem Verfahren keinen Raum für ein Unbedingtes, für die Wirklichkeit persönlichen Lebens. Kant hat zwar nicht vermocht, den Gedanken eines Unbedingten aufzugeben. In der sittlichen Forderung mit ihrem kategorischen Charakter fand er ihn enthalten, ebenso allgemeingültig wie den Gedanken eines gesetzmäßigen Geschehens. Aber die Einsicht in das ethische Apriori ist eine in praktischer Haltung bedingte [1]). Nur wo Menschen sittlich leben, also in reinem Vertrauen Gemeinschaft stiften, sind sie von der Wirklichkeit des Unbedingten überzeugt und fähig, den Gedanken der Freiheit zu vertreten. Aber auch für sie ist er ein regulatives, nicht ein konstitutives Prinzip; nie wird er voll und rein Gegenstand der Erfahrung. Darum vermag aber der sittliche Idealismus nicht einen Menschen zu erlösen, der nach einem Selbst oder nach eigenem Leben zu ringen sich innerlich verpflichtet fühlt. Denn er hält sich wohl vor, was er soll, ohne es aber zu erreichen. Daraus ergibt sich die Tiefe sittlicher Not. Entweder es wird der Gedanke des unbedingten Sollens doch wieder mit Resignation aufgegeben, dann sinkt der Mensch zur Sache herab. Die Ethik löst sich auf in Psychologie. Oder aber der kategorische Imperativ mit seinem Rigorismus wird ernsthaft bejaht, dann wirkt die Erkenntnis der eigenen Unfähigkeit lähmend und niederschmetternd. Die Welt des gesetzmäßig nachweisbar Wirklichen hat für den Gedanken eines Selbst keinen Raum. Die Welt des sittlichen Erlebnisses bietet für die Durchsetzung der sittlichen Forderung keine Gewähr [2]).

Wer in aufrichtiger Selbstbesinnung unter dieser Not seufzt,

---

1) Sehr richtig Fr. Traub, ZThK. XXIV S. 197, „Die Evidenz ist nur „zwingend" für die, welche jene sittliche Bedingung erfüllen."

2) Vgl. Herrmann, „Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Tatsachen?" 1892² S. 28: „Kant gab darauf (auf die Frage nach dem Grund des Glaubens) die Antwort: wir gründen ihn auf unser Bedürfnis, weil wir nur durch ihn als sittliche Menschen existieren können. Das würde genau dasselbe sagen, wie das Urteil, daß der Hungrige sich dadurch sättigt, daß er hungert." Ebenso Ethik, 1913 ⁵ p. 93 sq. ZThK. XVI S. 212.

ist auf dem Wege, ein Verständnis für die Bedeutung der Person Jesu zu gewinnen. Während nämlich überall in der Welt persönlichen Lebens der Riß zwischen Ideal und Wirklichkeit so stark auftritt, daß verzweifelnd die Frage sich aufdrängt, ob nicht der Gedanke eines Unbedingten im Grunde doch eine Phantasmagorie ist, ein illusionärer Ausdruck des menschlichen Dranges nach Selbstbehauptung oder ein Kunstgriff zur Ermöglichung menschlichen Gemeinschaftslebens [1]), erscheint hier im Rahmen menschlicher Geschichte eine Persönlichkeit, die den Eindruck vollendeter sittlicher Hoheit erweckt. Dieser Eindruck hat seine Stütze natürlich nicht in Aussagen seiner Jünger. Sondern er ergibt sich unmittelbar aus der Gesinnung, die aus den Worten und dem Tun dieses Menschen hervorleuchtet und aus der Art, wie er seinen Tod erträgt. Er vertritt die sittliche Forderung mit einer Schärfe und vertieft sie mit einer Innerlichkeit wie kein anderer. Und doch findet er bei seinem Sterben, in diesem ernstesten Augenblick, in dem jeder erzogene Mensch die Summe seines Lebens zieht, keinen Anlaß, sich mit seinem eigenen Gewissen zu beschäftigen; selbst am Kreuz ist er innerlich ganz frei zum Dienst an anderen.

Das ist das Eine. In Jesus ist das sittliche Ideal Wirklichkeit geworden. Dazu kommt aber noch ein Zweites. Der ernste Mensch fühlt sich im Bewußtsein sittlicher Verfehlung von dem sittlichen Ideal gerichtet. Demnach müßte man erwarten, daß Jesus als die Verkörperung der sittlichen Idee sich von dem Sünder zurückzog. Das Gegenteil ist der Fall. „Des Menschen Sohn ist gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist." Gerade in der restlosen Stiftung sittlicher Gemeinschaft aus unerschöpflicher Güte zeigt sich seine Vollkommenheit, die Unbedingtheit seines Wesens. In der selbst im Tode festgehaltenen Gemeinschaft mit seinen Feinden gibt er den Tatbeweis für die von ihm vertretene Unbedingtheit der sittlichen Forderung, die er seinen Jüngern im Gebot der Feindesliebe ans Herz gelegt hatte.

In der Begegnung mit Jesus findet demnach der unerlöste

---

1) Man vgl. dazu Vaihinger, Die Philosophie des Als-Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit 1918, bes. S. 59 ff., 571 ff., 647 ff.

Mensch, der sich der Majestät der sittlichen Forderung gewissenshalber verpflichtet sieht, aber im sittlichen Kampfe an ihr irre wird, die Idee des Unbedingten oder der Freiheit in einem Personleben greifbar wirklich. Aber was wichtiger ist: er erlebt sie zugleich als eine Macht persönlicher Güte, als persönlichen Willen, der ihn in seiner individuellen Lage ergreift, der seinem anklagenden Gewissen recht gibt, ja durch sein Sosein die richtende Stimme des Gewissens erst zu klarem Tönen bringt, weil er, dieser persönliche Wille, sich als Liebeswille erweist, der unüberwindlich ist, voll ergreifender Barmherzigkeit [1]). Hier trifft also der Sünder in dem immanenten Zusammenhang menschlicher Geschichte auf eine persönliche Macht, die ihn als Macht über alles fesselt, ihn innerlich ganz überwältigt, so daß er hier oder nirgends gewiß wird, daß unbedingte Güte *die* Wirklichkeit des Lebens ist, die sein Dasein und das der Welt trägt und verpflichtet. In Jesus stößt er auf eine heilige Güte, die nicht von dieser Welt, also überweltlich ist, absolut ist. Diese Erkenntnis wird noch vertieft, über jeden Verdacht des Postulats erhoben, durch die dritte Eigenart Jesu, die sein eigentliches Wesen ausmacht, dadurch nämlich, daß der Ernst seiner sittlichen Forderung und die Art seiner eigenen sittlichen Vollkommenheit schlechthin religiös begründet ist. Er selbst ist von einer Demut erfüllt, die nur aus ungebrochener Gemeinschaft mit seinem himmlischen Vater heraus seine Einzigartigkeit ermöglicht weiß. Gerade um seiner schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott, um seiner Lebensgemeinschaft mit ihm willen erhebt er den Anspruch, „der" Sohn oder „die" Offenbarung Gottes zu sein, die nur aus dem Grund und zu dem Zweck in unbedingter Güte den Sünder sucht, um sein Herz zu öffnen für die ihn suchende Güte seines Gottes, um ihn mit Gott zu verbinden.

Als Abbild Gottes und Urbild des frommen Menschen ist Jesus Bürge und Grund des Vertrauens, daß eine überweltliche Macht gemeinschaftstiftender, heiliger Güte uns beansprucht und, indem sie uns von sich innerlich abhängig macht, dem Dasein Sinn

---

1) Erst der Macht unbeschreiblicher persönlicher Güte gegenüber ist das Selbstgericht kein Akt der Verzweiflung, sondern der Erlösung, also hier überhaupt erst möglich. Man vgl. dazu Luthers Klosterkampf.

und Wert verleiht, uns heraushebt aus dem Zusammenhang der Natur in die Sphäre persönlichen Lebens. „Gott für uns" und „wir für Gott", Lebensförderung und Gottesfurcht, persönliche Freiheit und schlechthinnige Abhängigkeit sind hier in innerer Einheit verbunden [1]).

1) Ich habe mir Mühe gegeben, soweit das in einer Skizze möglich ist, durch bestimmte Nuancierungen gerade auch Schäder davon zu überzeugen, daß in der Herrmannschen Position der „theozentrische" Gesichtspunkt keineswegs zu kurz kommt, daß es nicht „ein kleiner Gott ist, der nur zur Erfüllung unsrer Bedürfnisse da ist, und auch nur ein kleiner Jesus, der mit Gott das gleiche leistet" (Theozentrische Theologie Bd. I 1909 S. 160), der sich aus dem Herrmannschen Ansatz ergibt. Schon die sittliche Forderung als kategorische Verpflichtung ist nicht etwas unseren Wünschen entspringendes, sondern ein Gesetz, das unsere Wünsche durchbricht, indem es von uns ein Wollen fordert, das mit seiner Stetigkeit jenseits wechselnder Begehrungen liegt. Man vgl. auch Stephan, Theozentrische Theologie ZThK. XXI S. 204.

Aber freilich, solange Schäder seinen Grundirrtum nicht aufgibt, als ob durch den sittlichen Charakter unsrer Religion und durch die damit zusammenhängende Bindung an den persönlichen Willen Jesu, also durch ihre christozentrische Verankerung die Majestät des Gottesgedankens „lädiert" werde, solange er der Meinung ist, daß eine theozentrische Theologie vor allem einmal von den „nur ethischen Qualitäten Jesu" zu der „Grundfrage" ((NB.!) übergehen müsse, „ob Jesus teil hat an Gottes weltbeherrschender Majestät, ob er wahrhaft Herr . . . ist" (Bd. II 1914 S. 37), weil man es nur dann „mit dem lebendigen Gott zu tun hat", wenn er vor allem anderen als „der Herr und Machthaber des All dokumentiert wird" (ebenda S. 47, 55, 127) — solange wird eine Verständigung kaum denkbar sein. Trotz gegenteiliger Absicht ist mit dieser Behauptung Schäders dem Intellektualismus, meinetwegen einem supernaturalen (ist der katholische das nicht?), Tür und Tor geöffnet. Glücklicherweise steht Luther außer allem Verdacht, „ethizistisch, neukantisch" zu denken. So könnte er doch Schäder überführen, daß dann die Majestät Gottes gerade in ihrer ganzen Tiefe offenbar wird, wenn sie als Liebe verstanden werden darf, daß der „trauende" Glaube an Gott bindet wie sonst nichts, weil er eine Lebensgemeinschaft mit Gott begründet, die sittlicher Art, also innerlich, freiwillig ist, das Gegenteil von einem äußerlichen Abhängigkeitsgefühl von einer unentrinnbaren Schicksalsmacht, wie das bei einem naturalistischen Verständis der Religion als einer Ueberführung von unserer „natürlichen" Gebundenheit (Bd. II S. 41) an den Herrn des All und auch unseres Lebensstandes der Fall ist. Luther meinte, mit seinem ethisch-soteriologischen Verständnis der Religion gerade den Gedanken der „Herrenmajestät" oder der unbedingten Herrschaft

2.

Das also ist der Eindruck seines Bildes: wenn irgendwo in den Zusammenhängen irdischen Lebens, dann ist Jesus der geschichtliche Ort, an dem der im sittlichen Kampfe stehende Mensch der Tatsache eines Willens inne wird, der in seiner Wirklichkeit sowohl die Realität der sittlichen Forderung verbürgt, wie die im Gedanken an sie unweigerlich auftauchende sittliche Not löst. Denn hier tritt die sittliche Forderung nicht auf als Idee und Aufgabe, sondern als erlösender Wille Gottes. Darum ist die unmittelbare religiöse Erfahrung Gottes als persönlicher Macht unbeschreiblicher, erlösender und verpflichtender Güte unlösbar verknüpft mit der Tatsache der Person Jesu [1]). Dieses geschichtliche Faktum wirkt demnach

Gottes aufzurichten, den er im System des Katholizismus trotz allen theoretischen Versuchen im Dogma, ja selbst trotz aller mystischen Praxis vermißte. Nicht durch ein Nebeneinander oder Nacheinander, wie das bei Schäder der Fall ist, sondern durch ein Miteinander, Ineinander beider Gedankenreihen in dem durch Christus gewirkten Erlebnis des Glaubens fand er den Sinn des Christentums. Er kannte „keine Majestät als die der Liebe", aber darum auch „keine Liebe als die der Majestät" (Kattenbusch, Deus absconditus bei Luther, in der Kaftanfestschrift, Tübingen 1920 S. 207). Sittliches Gottvertrauen und Vertraulichkeit mit dem „lieben" Gott sind eben durchaus verschiedene Dinge, die recht besehen einander direkt ausschließen. Ich bedaure, für alles Nähere noch nicht auf meine Habilitationsschrift über „Der Gottesgedanke in Luthers Römerbriefvorlesung" verweisen zu können, deren Druck bei den heutigen Verhältnissen noch nicht abzusehen ist, und beschränke mich darum desto lieber darauf, an den genannten Aufsatz von Kattenbusch und die Lutherarbeiten von Holl zu erinnern.

1) Um allem Mißverständnis vorzubeugen, sei hier ausdrücklich hervorgehoben, z. B. im Gegensatz zu Feigel, Geschichtlichkeit Jesu und Glaube ZThK. XXIV S. 176 f., was schon deutlich geworden sein sollte, daß die Bedeutung Jesu nicht darin besteht, daß er den Gedanken der verzeihenden Güte Gottes als „ewige Vernunftwahrheit" besonders hell ausgesprochen habe, sondern umgekehrt darin, daß unter seinem Eindruck in unserer ganz bestimmten Lage sich unser Schuldgefühl vertieft und zugleich unsere Gewißheit um Gottes Vergebung erwacht. Je mehr das Schuldgefühl lebendig ist, um so unbegreiflicher ist dann Gottes Erbarmen. Erlösen kann uns nur ein Erlebnis, in dem wir der Wahrheit unserer Selbstverurteilung die Ehre geben können, in dem das Bewußtsein des von Gott-Geschiedenseins bejaht und doch von seiten Gottes durch sein Nahekommen überwunden wird. Dieses Erlebnis verdanken wir der Macht der Person Jesu über unser Herz, während

nicht als etwas die Unmittelbarkeit des Verkehrs der Seele mit Gott Störendes, sondern vielmehr diesen allein Ermöglichendes. Mit diesem Urteil treten wir in Gegensatz zur Mystik. Es ist aber nur dadurch möglich, daß das Charakterbild Jesu als unmittelbar Gegenwärtiges die Seele ergreift. Damit wenden wir uns ab von jedem Historismus.

Für die denkende Reflexion tut sich hier freilich eine große Schwierigkeit auf, die sich in der Frage formulieren läßt: wie kann überhaupt die zunächst uns doch von andern verbürgte, weil der Vergangenheit angehörige Person Jesu von Nazareth gegenwärtiger Glaubensgrund sein? Nach unserem wissenschaftlichen Verständnis ist es Aufgabe der historischen Forschung, durch methodische Prüfung des vorliegenden Quellenbestandes das, „was geschehen ist“ (Geschichte) [1]), darzulegen. Das führt auf die bestimmtere Fragestellung: wirklich dadurch, daß historische Arbeit diese Person zu neuem Leben erweckt? Und wenn doch nicht, hat dann die Glaubenslehre sich mit der Tatsache und den Ergebnissen der historischen Forschung auseinanderzusetzen und wie hat sie das zu tun?

Von der hier gestellten Hauptfrage, nicht aber etwa von der historischen Fragestellung auszugehen, scheint mir methodisch schon deshalb unbedingt erforderlich zu sein, weil nur so von vornherein zum Ausdruck kommt, daß unser Problem auch unabhängig von der historischen Fragestellung auftreten konnte, ja mußte [2]), daß

„die ihrer selbst gewisse Vernunftidee“ von der der unseren analogen Pflicht Gottes, zu verzeihen, uns weder wahrhaftig sein läßt in unserer Selbstanklage, noch uns merken läßt, daß Gott sich gerade unser annimmt. — Jedenfalls treffen Erörterungen über die „moderne Theologie“ wie z. B. die von Ernst Cremer, Die Gleichnisse Lukas 15 und das Kreuz, Beitr. zur Förderung christl. Theologie 1904 S. 76 ff. oder von Karl Heim, Aus der Heimat der Seele, Furcheverlag 1915 S. 41 ff. nicht die Theologie aus dem Ritschlschen Kreise, so ferne diese dem von den genannten Theologen als conditio sine qua non behandelten Satisfaktionsdogma steht, und das um der Transrationalität der Liebe Gottes willen.

1) Dieser allgemeinste, noch von v. Ranke vertretene Geschichtsbegriff wird, obwohl er zu weit ist, hier genügen.

2) Sehr richtig auch Heim, Leitfaden der Dogmatik, Halle 1916² S. 50, Abschn. 2.

die Frage dementsprechend auch nicht ohne weiteres abgewiesen werden kann, selbst wenn die Antwort von seiten der historischen Forschung unbefriedigend ausfallen sollte. Sie mußte laut werden, wo der Geist der Reformation mächtig wurde [1]), der, wenn auch gewurzelt in dem Mutterboden des Katholizismus, in dem „Christum cognoscere", in der gegenwärtigen Erfahrung seiner „beneficia" den Grund der religiösen Gewißheit sah. Sie mußte dann laut werden, denn so lebendig das Interesse des Glaubens im Sinne der Reformation ist, seine Begründung in einem ihn unmittelbar erzeugenden Faktum zu finden, so wichtig ist ihm die Tatsache, daß dies Uebergeschichtliche ein geschichtliches Faktum ist, eine im Zusammenhang persönlichen Lebens zu treffende historische Persönlichkeit. Vollends deutlich wurde freilich das Problem, sobald erst die Geschichtsforschung es in aller Nüchternheit klar machte: Jesus ist eine geschichtliche Person, die für die historische Arbeit der Vergangenheit angehört; sie ist für den Historiker nur eine möglicherweise zu rekonstruierende Ursache von Wirkungen, die sich bis in unsere Gegenwart hinein in der christlichen Gesellschaft, vorab der christlichen Gemeinde spüren lassen. Mit dieser Frage hat in seiner Weise bereits Lessing gerungen in der bekannten Schrift: „Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft" aus dem Jahre 1777. Sie hat neuerdings Troeltsch im Blick auf Herrmann deutlich so formuliert: „Es ist nichts weniger als selbstverständlich, daß die religiöse Persön-

1) Troeltsch wird dem allerdings widersprechen, wenn er l. c. S. 6 die Erlösung durch Christus, wie sie die Reformation versteht, als ein „ein für allemal" vollzogenes historisches Heilswerk betrachtet, dem er seine geschichtliche Auffassung der Erlösung als eines „jedesmal neuen, in der Wirkung Gottes auf die Seele durch Erkenntnis Gottes sich vollziehenden Vorgangs" gegensätzlich gegenüberstellt. Wäre seine Interpretation des reformatorischen Verständnisses richtig, dann wäre im Interesse der Religion es direkt geboten, den Spiritualisten des Protestantismus sich beizugesellen. Denn von einer nicht inneren, „bloß faktischen" Begründung des christlichen Gottesglaubens (S. 8) kann wahre Religion nicht leben. Darum gerade bekämpft Herrmann z. B. so unerbittlich den Rationalismus mit seinen allgemeinen Wahrheiten (vgl. auch oben S. 259 Anm. 1). Zu Troeltsch ist zu vergleichen die feine Kritik Wernles in ZThK. XXII S. 72.

lichkeit des geschichtlichen Jesus zu einer vollen, klaren Erkennbarkeit und zu einer unmittelbaren persönlichen Wirkung gebracht werden könne, wie der unmittelbar ergreifende Einfluß von Mensch zu Mensch. Eine solche Erfassung hat in der Tat die moderne Kritik sicherlich unmöglich gemacht, wenn sie überhaupt je möglich war [1]). Er redet deshalb von „ungreifbaren" Formulierungen Herrmanns, ja kommt schließlich hier zu dem Resultat: „Die Belastung mit geschichtlichen Jesusproblemen erschüttert erfahrungsgemäß mehr den Glauben als sie ihn schützt. Es ist mehr die innere Ueberwindung unserer Seelen durch die Größe des prophetisch-christlichen Gottesglaubens, die die Anerkennung Jesu bewirkt, als umgekehrt" [2]).

Troeltsch hat mit diesen Worten ergreifend die Not unserer Zeit zum Ausdruck gebracht. Gewiß, die unmittelbare Berührung mit der Person Jesu ist nichts Selbstverständliches. Das wird dann besonders offensichtlich, wenn wir, ohne schon jetzt die Bedingungen historischer Arbeit im einzelnen ins Auge zu fassen, soviel uns doch bereits sagen können, daß diese Arbeit aus zwei Gründen, mag sie nun dem neutestamentlichen Jesusbild kritisch oder freundlich gegenüberstehen, den Glauben zu fundamentieren keineswegs imstande ist. Erstens nämlich muß der Grund des Glaubens fest sein. Die Resultate historischer Forschung aber sind in beständigem Fluß. Zum zweiten: der Grund des Glaubens muß allen Menschen unmittelbar erreichbar sein. Historische Arbeit ist aber ein nur dem Gelehrten zugänglicher Weg, die geschichtliche Wirklichkeit zu erheben [3]). Eine unmittelbar gegenwärtige Wirklichkeit ist das aus den neutestamentlichen Quellen wissenschaftlich zu rekonstruierende Jesusbild auf keinen Fall. Ist

1) l. c. S. 14.

2) l. c. S. 14 sq. Anders freilich lautet der Satz von Troeltsch in RGG II, 487: „Der Eindruck der Persönlichkeit Jesu, wie sie fortlebt, ausgedeutet vom Glaubensleben unzähliger Generationen, ist es, was uns niederbeugend und erhebend in letzter Linie dieser Gotteserkenntnis gewiß macht."

3) Diese Sätze sind das gemeinsame Resultat der Untersuchungen Herrmanns und Kählers in dessen Schrift: „Der sog. historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus", Leipzig 1896².

arum die Tätigkeit des Historikers der einzige Weg, dem geschicht-ichen Christus nahezukommen, dann muß freilich der Glaube sich inen anderen Grund suchen.

Aber das ist eben die Frage, ob es an dem sei. Lessing at einmal im Kampf gegen das Inspirationsdogma die Tatsache usgesprochen, es habe bereits Christentum gegeben, als es noch einen biblischen Kanon gab [1]). So gehen wir aus von der eben-alls unleugbaren Tatsache: es hat bereits einen lebendigen, durch Christus geweckten Glauben gegeben, als noch keine historische For-chung existierte. Sie ist für diesen also keine conditio sine qua non. Der Anspruch historischer Arbeit, unentbehrliche Voraussetzung ür die Begegnung mit der Wirklichkeit dieses geschichtlichen Fak-ums zu sein, ist keineswegs zutreffend.

Wollen wir darum uns im Ernst klar werden, ob und welchen Weg es gibt, um der Persönlichkeit Jesu als einer uns in unserer ndividuellen Lage gegenwärtig überwältigenden Tatsache gewiß u werden, so wenden wir uns an die Gemeinde, die der Lebens-ereich dieser Person zu sein beansprucht. Hier treffen wir als in für uns Wirkliches Menschen, denen wir anmerken, daß sie inen Halt haben, der ihnen die uns quälende sittliche Not ständig inwegnimmt und die diese Hilfe eben durch die Berührung mit esus zu haben meinen. Sie haben also jedenfalls Jesus ls eine ihnen unmittelbar gegenwärtige Tatsache erlebt und aben ihn so erlebt, daß er ihnen zur Offenbarung Gottes urde. Wenn überhaupt, dann werden wir gewiß nur in leben-igem Austausch mit diesen Menschen dasselbe Erlebnis gewinnen önnen. Sie können uns wenigstens sagen, was ihnen an dem esusbilde der Evangelien so mächtig geworden ist, daß es sie als ine sie tragende Wirklichkeit ergriff, die sie vor die Entscheidung ellte, ob sie dieser Wirklichkeit gehorchen wollen oder nicht. Ist as der Fall, so kann es auch uns geschehen, daß aus den Evange-en die Person Jesu uns so machtvoll bewegt, daß wir in ihr die Macht finden, an die wir uns innerlich gebunden wissen in nieder-eugendem und aufrichtendem Vertrauen.

---

1) Eine Parabel. Anti-Goeze 1 anno 1778. Lessing, Werke, Bibliogr. nstitut Leipzig Bd. V S. 518.

Der so entstehende Glaube ist ein Gegenwartsverhältnis zu dem gegenwärtigen Gott. Grund des Glaubens kann nur ein Faktum sein, das uns unmittelbar persönlich überwältigt. Der Glaube als persönliches Vertrauen ist nun aber nur denkbar als das seelische Grundverhalten einem persönlichen Willen gegenüber. Dieses überweltliche Wesen oder Gott vermag als persönlicher Wille sich nur offenbar zu machen in der Sphäre persönlichen Lebens oder in der Geschichte. Darum ist der Verkehr der Seele mit Gott unlösbar verknüpft mit einer geschichtlichen Person. Indem nun Jesus das geschichtliche Faktum ist, das den Menschen vor Gott stellt, als Transparent Gottes ihm erscheint, ergreift es ihn als ein Uebergeschichtliches [1]). Für das Erlebnis des Glaubens ist also die Kluft zwischen Vergangenheit und Gegenwart aufgehoben. Das Zeitproblem macht ihm keine Not. Unsre Frage, wiefern die geschichtliche, dem ersten Jahrhundert angehörige Persönlichkeit Jesu von Nazareth gegenwärtiger Glaubensgrund zu sein vermag, ist ihm beantwortet durch die Tatsache seiner durch dieses Faktum geschaffenen Existenz. Jesus ist ihm Grund und Bürge des Glaubens, gegenwärtige Wirklichkeit, indem und soweit er Gott offenbar machen oder als Abbild Gottes Glaubensgegenstand zu werden vermag. Eben diese Geeintheit mit Gott aber macht ihn „zeitfrei und bei allen gegenwärtig, ihn der in den Geschichtslauf hineingetreten und uns von dorther bekannt ist“ [2]). Er wirkt als Prinzip gewordene Persönlichkeit. Darum existiert für das Erlebnis des Glaubens die vorhin formulierte Frage überhaupt nicht.

---

1) Wenn die „moderne positive“ Theologie, z. B. Schäder l. c. hier mit dem Geistgedanken operiert, so gebraucht sie wohl einen neutestamentlichen Begriff für dieselbe Sache, ohne damit aber mehr zu sagen, als hier gesagt ist und im folgenden noch gesagt wird. Eine Erklärung gibt sie damit nicht, sondern bringt nur zum Ausdruck, daß die Vergewisserung um das den Glauben schaffende Faktum eine religiöse, von Gott geschenkte ist. Es dürfte aber fraglich sein, ob es angemessen ist, das ohnehin komplizierte und sublime Problem der Offenbarung in der theologischen Behandlung durch die Fülle religiöser Ausdrucksmittel noch mehr zu komplizieren, statt es zu vereinfachen.

2) Schlatter in seinem ausgezeichneten Aufsatz: „Christus und das Christentum“, Beitr. zur Förderung chr. Th. 1904. 4. Heft S. 19.

Erst für die theologische Reflektion wird sie akut, kann aber nur so beantwortet werden, daß die in dem religiösen Erlebnis gemachte Erfahrung in korrekter Weise analysiert wird [1]).

Ist dem so, dann können wir nicht deutlich genug zum Ausdruck bringen, daß Wirklichkeit und Wert dieser einzigartigen Person in ein und demselben Erleben uns gewiß wird, eben dann, wenn uns in ihr der Herr über unsere Seele erscheint, dem allein wir ohne jede Einschränkung gehorchen können und müssen; dann, wenn wir zu ihr in ein religiöses Verhältnis im eigentlichen Sinne treten. Das in den Glaubenszeugnissen der Evangelien sich widerspiegelnde Bild der Person Jesu, wie wir es sub 1 in den einfachsten Zügen gezeichnet haben als die Grundlage unseres Glaubens, ist eine „Tatsache" nicht vor oder ohne Glauben. Das soll nicht heißen, daß der „Glaube" als Wunderproduzent dieses Bild erst zur Tatsache erhebt (gar ohne Berechtigung). Im Gegenteil: in dem Augenblick, wo dies Bild einen Menschen innerlich völlig überwältigt, erwacht erst in ihm die Ueberzeugung als eine unumstößliche, daß es sich dabei um eine Wirklichkeit handelt, die nicht aus Menschengedanken stammt. Wie könnten sündige Menschen, denen das Gute nur ein Zielgedanke ist, aber kein Gegenstand der Erfahrung, ein Charakterbild eines Mannes in solch konkreter Lage, mit so individuellen Zügen, wie es die Evangelien darbieten, malen, das zugleich so rein ist, daß wir ihm gegenüber erst „sehend" werden! Nein, was behauptet wird ist dies: Glaube und Offenbarung sind Korrelatbegriffe. Nicht nur in dem inhalt-

1) Mit dieser letzten Bestimmung unterscheide ich mich von Heim bei aller (wie ich aus nachträglicher Kenntnisnahme zu meiner Freude konstatiere) sonstigen Uebereinstimmung an diesem Punkte (l. c. II. Teil I—III). Zugestanden, der von Heim versuchte Erweis der „Denkmöglichkeit einer transzendenten Offenbarung" (I. Teil IV) sei einwandfrei gelungen, so hat er doch zweifellos für den Nichtglaubenden überhaupt kein Interesse; vor allem aber: kann der Glaube selbst wünschen, auf rationalem Wege die formale Möglichkeit dessen erwiesen und begründet zu sehen, was auch nach Heim nur an einem religiösen Erlebnis in seiner Wirklichkeit und seinem Wert erfaßt wird? Gehört das Zustandekommen dieser Gewißheit nicht zum Geheimnis der Offenbarung, das der Glaube als solches respektiert, wie das sittliche Vertrauen zu dem Nächsten auch jenseits aller Begründung liegt und nur erlebnishaft sich behauptet?

lichen Sinn, daß einem rein ethischen Glaubensbegriff z. B., wie er hier vertreten wird, auch ein persönlicher Wille als Offenbarung entspricht und umgekehrt, sondern auch in rein formalem: eine Größe ist nicht ohne die andere da. Der damit ausgesprochene Zirkel bleibt eine unvermeidliche Voraussetzung.

Diese Behauptung ist allerdings insoweit zu präzisieren, als doch offensichtlich bei einem rein ethischen Verständis der Religion der Glaube nicht auf magische Weise sich entzündet, sondern nur geweckt werden kann durch eine psychologischem Verstehen sich nicht entziehende Tatsache. Evangelischer Glaube ist zu voller Klarheit über seinen Grund gebrachtes persönliches Vertrauen. Wenn demnach ausgesprochen wird, daß der Grund des Glaubens nur dem Glauben evident sei, ohne ihn als Tatsache gar nicht erkannt werde, so muß andererseits doch irgendwie diese Tatsache auch dem Nichtglaubenden sichtbar gemacht werden können. Wie sollte sonst der Glaube als sittliches Vertrauen in ihm entstehen? Die Theologie kann darum nicht energisch und ernstlich genug immer von neuem den Versuch machen, dem suchenden Menschen unsrer Tage das Charakterbild Jesu so vor die Seele zu stellen, daß er von tiefer Ehrfurcht davor erfüllt wird und erste Regungen persönlichen Vertrauens in ihm erwachen. Aber dessenungeachtet muß sie sich vor dem Fehler hüten, den Inhalt des Glaubensgrundes danach zu bestimmen, was der unerlöste Mensch ohne weiteres sehen kann. Denn die Regel bleibt bestehen, daß die Antwort auf die Frage: *ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι* nur der Glaube geben kann, oder anders gewendet: daß nur das Glaubensgrund zu sein vermag, was wirklichen Glauben erweckt. Das aber ist die Hoheit des Charakters Jesu, die uns unmittelbar in ihm Gottes Wesen erscheinen läßt.

Bekanntlich ist wieder Herrmann es gewesen, der mit seiner Unterscheidung von dem Grund, auf dem unser Glaube ruht, und den Gedanken, in denen unser Glaube lebt, die Voraussetzung geschaffen hat, von der aus ein evangelisches Verständnis des neutestamentlichen Glaubenszeugnisses in seiner Plerophorie ermöglicht wird. Ist der Glaube wirklich der Anbruch eines neuen Lebens, in dem uns ein neuer Sinn und Mut geschenkt wird, so kann der

nerlöste Mensch nur so die Wahrheiten dieses Glaubens zu eigen
ewinnen, daß er die Tatsache gewahr wird, in Berührung mit
er dieses Leben in ihm selbst erwacht. Ebenso braucht der Christ,
er im Kampf des Lebens immer neu sich zur Gottesgewißheit
urchringen muß, die Selbstbesinnung auf den tragfähigen Grund,
uf die einfache Tatsache, aus der sich seine fromme Ueberzeugung
ntwickelt. Indem die Theologie die Person Jesu als diese Tat-
ache bestimmt, erfüllt sie darum ihre wichtigste Aufgabe. Wenn
Kähler diese Unterscheidung, durch die klar werden soll, wodurch
er Glaube besteht, tadelte [1]), so verkannte er Herrmanns Ab-
icht. Denn obwohl Herrmann mit dieser Unterscheidung (aus eben
ezeichneten Gründen) die Absicht verknüpfte, zu zeigen, wodurch
er Glaube normalerweise entsteht [2]), ist doch seine Bezeichnung
es „inneren" Lebens Jesu weder ein Angstprodukt, geboren aus
Scheu vor der historischen Forschung, noch ein apologetisches Kunst-
tück, bestimmt nach dem Maßstab dessen, was modernen Menschen
usagt, sondern eine Umschreibung der Tatsache, daß und wiefern
er im obigen Sinn zum Prinzip gewordene geschichtliche Christus
llein unseren Glauben trägt [3]). Aber darin hat Kähler zweifellos

1) l. c. S. 155—206.

2) „normalerweise" ist zu beachten. Es ist nirgends Herrmanns Absicht,
ie verschiedenen Möglichkeiten der Glaubensentstehung psychologisch zu
ntersuchen bzw. eine methodistische Schablone aufzurichten, vielmehr will
r zeigen, was den christlichen Glauben letztlich begründet und es so
eigen, daß dem modernen Gottsucher die Richtung deutlich wird, in der
uch ihm dieser Glaubensgrund offenbar werden kann. Soviel ich sehe,
it der letztere Gesichtspunkt besonders maßgebend in seinen Aufsätzen in
er Zeitschr. Beweis des Glaubens, z. B. 1890 S. 94.

3) Es ist eigenartig (freilich, was ich hier nicht nachweisen kann, z. T.
urch ungenaue Ausdrucksweise Herrmanns verschuldet, siehe nächste
Anm.), daß nichts so wenig Verständnis gefunden hat, wie seine Rede vom
nneren Leben Jesu. In der ganzen mir bekannten Literatur finde ich eine
däquate Charakteristik nur bei Stephan, ZThK. XXI 196. Nicht nur Käh-
er hat Herrmann gründlich mißverstanden auf Grund seines übertriebenen
Objektivismus, der das ganze neutestamentliche Glaubenszeugnis in seiner
eichen Fülle, vor allem die Gesamtheit der christologischen Aussagen als
Grundlage des Glaubens festhalten wollte. Hätte z. B. Stange
ich in seinem Buche über „Die Wahrheit des Christusglaubens" 1915 von
einem Historismus freigehalten, der einen assensus zum Charakterbild Jesu,

recht, daß es notwendig ist, vorsichtiger noch als Herrmann es b
weilen tat [1]), zum unmißverständlichen Ausdruck zu bringen, d
dieser Grund des Glaubens nur eine Tatsache ist für den Glaube
daß also Grund des Glaubens nur sein kann, was zugleich Gege
stand des Glaubens zu sein vermag: Christus, soweit er Tran
parent Gottes ist. Die Unterscheidung von Glaubensgrund u
Glaubensinhalt ist Sache der Glaubens*erkenntnis*. Sie wi
dann nötig, wenn der Glauben zu klarem Bewußtsein seiner Grun
lage gelangen will. Aber sie ist zugleich Sache der *Glauben*
erkenntnis. Das Unterscheidungsprinzip liegt in der Struktur d
Glaubens selbst, nicht darin, was der Nichtglaubende zu seh
vermag. Sonst würde diese Unterscheidung zur Scheidung. Wi
lichkeit und Wert des inneren Lebens Jesu wird erfaßt in eine
als Geschenk gewürdigten religiösen Erlebnis, das der Mens
ersehnen, aber sich nicht selbst geben kann. Auch die christlic
Gemeinde kann ihm die Pforte zu dieser Wirklichkeit nicht au
schließen, sondern ihn nur bis zu diesem Eingang geleiten. Gin
diese Einsicht verloren, so bliebe nicht abzusehen, wie eine Au
lösung in reinen Subjektivismus angesichts der aus der moderne
historischen Jesusforschung sich ergebenden Schwierigkeiten zu ve

---

wie er es Herrmann ähnlich zeichnet, und zur Auferweckung Jesu als Grun
lage der fiducia für möglich hält, S. 65, 69, hätte er Verständnis gehabt f
die Tatsache, daß Grund des Glaubens nur ein Faktum sein kann, das u
unmittelbar gegenwärtig in einem religiösen Erlebnis ergreift, so wäre sei
Polemik gegen Herrmann, l. c. p. 6 sqq., vermutlich rasch verstummt.

1) *Herrmann* hat zuweilen die Forderung, Grund des Glaube
dürfe nur eine Tatsache sein, die der unerlöste Mensch sehe, mit so einseitig
Schärfe erhoben, daß der Eindruck mindestens entstehen *konnte*, sei
Unterscheidung von Grund und Inhalt des Glaubens sei so gemeint, d
nur das Glaubensgrund sein dürfe, was nicht zum Glaubensinhalt gehör
mithin ein ohne Glauben sichtbares Faktum. *Ihmels* hat diese U
stimmigkeiten besonders klar zusammengestellt „Die christliche Wahrheit
gewißheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung" 1914³ S. 117—159, oh
doch eine wirkliche Lösung zu finden; sie besteht darin, daß Herrmann vo
den dem Nichtglaubenden wahrnehmbaren Spuren des Charakterbild
Jesu ausgehend diesem den Weg weisen will, auf dem es ihm geschenkt we
den *kann* (nicht muß), Jesus so zu sehen, daß sein persönlicher Wille ih
zum Grunde wirklichen Glaubens wird.

scheiden wäre. Verstehen wir unter Wunder ein Ereignis, in dem sich die Wirklichkeit Gottes für uns enthüllt, so ist offenbar die Person Jesu das Wunder κατ' ἐξοχήν, das der Glaube erlebt, weil es ihn weckt und begründet.

3.

Wir könnten damit diesen Abschnitt schließen. Die Begründung des Glaubens auf den geschichtlichen Christus ist eine rein religiöse. Sie vollzieht sich so, daß aus dem neutestamentlichen Zeugnis das Charakterbild Jesu als eine übergeschichtliche, glaubenweckende „Tatsache" heraustritt. Die Tatsache selbst in ihrer Wirklichkeit und ihrem Wert ist nur dem Glauben als solche „gegeben". Dieser Glaube als persönliches Vertrauen ist das Erkenntnisprinzip seines Grundes; durch seine sittliche Art ist zugleich bestimmt der Umfang dessen, was ihn begründet bzw. ihm eine unmittelbar gegenwärtige Wirklichkeit zu werden vermag. Es ist das innere Leben Jesu oder sein erlösender Wille. Das ist das bisher gewonnene Resultat.

Allein, ist damit der Glaubensgrund einwandfrei umschrieben? Gehört nicht mindestens nach Paulus in erster Linie die Auferweckung Jesu dazu? Schon Herrmann wurde dieser Einwand gemacht, nicht nur von Kähler[1]), sondern auch von ihm nahestehenden Theologen wie Haering[2]). Und er wird fort und fort erhoben, neuerdings besonders von Ihmels[3]), der im übrigen in anerkennenswertem Unterschied von Stange[4]) seine weitgehende Uebereinstimmung darin kundgegeben hat, daß nur eine unmittelbar gegen-

1) l. c. p. 184 sqq.

2) Gehört die Auferstehung zum Glaubensgrund? Amica exegesis zu Ritschle, ZThK. VII, S. 331 ff., und „Der christliche Glaube" (Dogmatik) 1912² p. 166 sqq.

3) Neben seinem bereits genannten Hauptwerk „Die christliche Wahrheitsgewißheit" vergleiche man besonders „Die Auferstehung Jesu Christi" 1913³, den Artikel „Wie entsteht die Gewißheit um die Auferstehung Jesu", Neue kirchl. Zeitschr. XXV, S. 853 ff., und den Aufsatz in der Haeringfestschrift 1918 S. 20 ff.: „Zur Frage nach der Auferstehung Jesu. Grundsätzliches und Methodisches."

4) Vgl. oben S. 267 Anm. 3.

wärtige Tatsache den Glauben begründet, nicht historische Arbei
mag diese noch so konservativ sein, eben weil diese Begründun
in einem religiösen Erlebnis sich vollzieht. Wenn im folgende
dieser speziellen Frage noch nachgegangen wird, so geschieht es gerad
darum, weil durch ihre Beantwortung unsere bisherige Unte
suchung, wie mir scheint, zu prinzipieller Klärung gelangt.

Darüber wird nach dem hier Ausgeführten nicht mehr gered
werden müssen, daß nicht dem Glauben fremde Gründe [1]), sonder
die Struktur des Glaubens selbst zu unserem Auswahlverfahre
gegenüber der neutestamentlichen Predigt oder zur Ausscheidun
der Auferweckung Jesu führt. Aber ob und inwiefern das richti
ist und nicht eine leere, schließlich doch moderner Skepsis entspringend
Behauptung, das muß nun dargelegt werden.

Den Grund unseres Glaubens vermögen wir nur in ein
Tatsache zu finden, die wir selbst sehen, selbst erleben, die zu unser
eigenen Wirklichkeit gehört. Das ist aber nur die Person Je
selbst, sein inneres Leben. Seine Person jedoch, soweit sie, w
oben gezeigt, in der Verbundenheit mit Gott ihre Ewigkeit ha
Erst dann, wenn wir in Jesus Gott finden, ist er uns Gottes Offe
barung, der Grund unseres Glaubens. „So wie uns Christus ei
in der Welt untergegangene Größe würde, wäre der Grund unser
Glaubens zerronnen" [2]). Die restlose Verbundenheit Jesu m

1) Kähler z. B. konnte Herrmann gegenüber diesen Einwa
machen zu dürfen meinen, sofern er (siehe oben S. 268 Anm. 1) den A
schein erweckte, in der Bestimmung des Glaubensgrundes bilde den Kan
die Evidenz für den Nichtglaubenden. Daß das im Grunde nie Herrman
Absicht war, ist oben ausgesprochen.

2) Herrmann, Ethik, Tübingen 1913⁵ S. 141. Dieses keineswe
vereinzelte Zitat Herrmanns ist um so bedeutsamer, als es bei ihm wie
Reischles schon genanntem Aufsatz doch wieder unbestimmt bleibt,
ihre Ausscheidung der Auferweckung Jesu vom Glaubensgrund auch d
Gedanken des Erhöhten miteinbegreift. Diese Unsicherheit hängt dan
zusammen, daß beide nicht unterscheiden zwischen der Zusammengehörigk
Jesu mit Gott, also seiner Erhöhung, und der Sichtbarmachung seines ewig
Lebens, d. h. seinen Erscheinungen. Denn was letztere angeht, so gehör
sie freilich nicht zum Glaubensgrund. Denn erstens sind sie nicht unser eigen
Erlebnis und zweitens so „wunderbar", daß sie für den Nichtglaubend
nur die Bedeutung eines unverständlichen Mirakels haben können, wie Jes

dem lebendigen Gott oder der Gedanke der Erhöhung Jesu ist ein integrierender Bestandteil unseres Glaubensgrundes, weil nur die Ueberzeugung von ihr bestimmt religiösen Glauben in uns weckt. Realgrund für unsern Glauben durch und an Christus ist also, daß er sich als der lebendige erweist. Grund unseres Glaubens vermag Jesus nur insoweit zu sein, als er zugleich Inhalt unseres Glaubens wird. Aber ist Erkenntnisgrund dessen die im Blick auf die Persönlichkeit des geschichtlichen Christus vernommene Kunde von der Auferweckung Jesu, genauer: von seinen Erscheinungen?

Daß Jesus als der Lebendige von Jüngern gesehen worden sein will, ist an sich eine historische Tatsache. Eine Tatsache, von der selbst Kähler einmal urteilt: „Das Wesentliche sind uns nicht die geschichtlich greifbaren einzelnen Erscheinungen des Gekreuzigten, sondern eben das, was sich nur seinen Gläubigen erweisen konnte, die eigentlich so hätten stehen sollen, daß sie jener Erscheinungen entraten mochten“ [1]). Mit diesem Urteil ist aber nicht weniger gesagt als das Zugeständnis, daß die den Glauben begründende κυριότης Jesu die Substanz des religiösen Grunderlebnisses ausmacht, der gegenüber die Erscheinungen des Auferweckten, wie sie den Jüngern geschenkt wurden, ein akzidentielles Moment bilden. Für sie wurden freilich diese Erscheinungen der Höhepunkt ihrer Erfahrung, der Tatbeweis Gottes für das Recht ihres im Umgang mit Jesus geweckten, angesichts seines ihnen rätselvollen Leidens aber erschütterten Glaubens. Ein Tatbeweis Gottes, der ihnen ganz persönlich geschenkt wurde, ohne den sie, tatsächlich über den Verbrechertod Jesu verzweifelt, unfähig geblieben wären, Jesu Boten zu werden. Das gilt in besonders hohem Maße für Paulus. Die Erscheinung des Erhöhten bildet den Wendepunkt seiner Lebensgeschichte. Aber auch der unseren? Das allein ist die systematisch richtige Fragestellung.

Nun ist aber zweifellos, daß uns solche Erscheinungen versagt sind. Wir könnten uns also nur auf die Berichte anderer, wenn auch

---

selbst ja auch nur denen sich gezeigt hat, die schon seine Jünger waren. Für alles Nähere muß ich auf den Text verweisen.

1) Dogmatische Zeitfragen Bd. I. Zur Bibelfrage 1907², p. 161 sq.

auserwählter Zeugen stützen, wollten wir auf solche Erscheinungen unser Vertrauen zu Jesus gründen. Das will sagen: der Grund unseres Glaubens bestünde in unserem assensus zu biblischen Berichten, also zu Erzählungen, über deren Recht im letzten Grunde nur die historische Forschung etwas ausmachen kann. Denn diese Erzählungen enthalten eine Tatsache, die wir nicht aus eigenem Erleben kennen. Was wir erleben, ist dies, daß wir Jesus als unvergleichliche Persönlichkeit so auf der Seite Gottes sehen, daß er uns als „Spiegelbild" Gottes von seiner Wirklichkeit überführt. Wir erleben Jesus also als den Herrn über unsere Seele, weil er uns den Eindruck abnötigt, an dem Leben Gottes ohne Beschränkung teilzuhaben. Aber daß dieser Jesus sein überzeitliches Dasein sichtbar machen mußte, gar in der Form seines zu neuem physischen Leben erweckten irdischen Leibes — dieser Gedanke ist in unserem religiösen Grunderlebnis keineswegs enthalten. Nur das ist zuzugeben, daß unser persönlicher Glaube uns der Wirklichkeit öffnet, daß die neutestamentlichen Berichte von Erscheinungen des Erhöhten höchste Wahrscheinlichkeit beanspruchen, weil wir es unserem Gott zutrauen, daß er die Jünger Jesu in der bängsten Not ihres verzweifelnden Glaubens nicht im Stich ließ, daß er ihnen, die mitten in der Entwicklung des furchtbaren Lebensausgangs Jesu drinstanden (und nicht darüber wie wir), durch besondere Manifestationen die den Tod überwindende Herrlichkeit Jesu sichtbar machte. Aber über einen durch religiöse Einsicht motivierten assensus kommen wir damit nicht hinaus. Kann aber wirklich Grund unseres Glaubens sein, was nicht unmittelbar in uns fiducia erzeugt und darum niemals wirkliche, d. h. selbsterlebte Gewißheit werden kann? Und ist nicht diese fiducia als sittliches Vertrauen allein die Norm, an der wir messen können, was für uns Offenbarung Gottes als sittlichen Gnadenwillens zu sein vermag? Wenn Ihmels den religiösen Charakter der Glaubensbegründung durch die Auferweckung Jesu dadurch zu retten versucht, daß er die Botschaft von ihr als ein uns unmittelbar im Zusammenhang mit dem inneren Leben Jesu treffendes Gotteswort zu verstehen unternimmt, so kann er dieses Prädikat dem Bericht der Ostererlebnisse im Unterschied von anderen biblischen Erzählungen

doch auch nur deshalb beilegen, weil ihm an der Person Jesu Gottes Herz offenbar geworden ist. Demnach trägt sein an dem geschichtlichen Christus gemachtes religiöses Erlebnis sein Zutrauen und seine Bewertung der Erscheinungsberichte. Aber nicht umgekehrt [1]).

So bleibt es dabei: Grund des Glaubens kann nur eine Tatsache sein, die durch ihre innere Beschaffenheit sittliches Vertrauen in uns erzeugt, also ein persönlicher Wille. Und nur ein solcher persönlicher Wille kann uns unmittelbar gegenwärtig überwältigen. Schon aus psychologischen Gründen: die einzelne Tatsache ist immer schwankend; ein Charakterbild aber vermag festzustehen, auch wenn die Handlungen und Erlebnisse der es ausmachenden Person unsicher und diskutierbar sind; denn diese dienen nur mehr zur Illustration dessen, was sittliches Vertrauen als intuitive Gewißheit besitzt. Aber nicht diese psychologischen Erwägungen geben den Ausschlag: sondern vielmehr die religiöse Einsicht, daß dieser Wille uns Spiegelbild Gottes in unserem zeitlichen Dasein zu

---

1) Wäre das erstere nicht der Fall, so müßte entweder die historische Arbeit den „objektiven" Umfang des Offenbarungsganzen feststellen (in unserem Fall auch folgende Einzelheiten: Visionen? leibliche Auferstehung? leeres Grab?) und der „Glaube" hätte dazu Stellung zu nehmen oder aber dieser Glaube bestünde im assensus zu dem ganzen Inhalt des als „Gotteswort" zu erlebenden Bibelkodex, wenn nicht willkürlicher Subjektivismus als Gotteswort bezeichnen will, was ihm gerade davon zusagt. Das alles ist aber nicht in Ihmels' Absicht. Erstens will er einen Glaubensbegriff, der religiöses Vertrauen ist, und zweitens soll dies Vertrauen geweckt sein durch eine unmittelbare Offenbarung Gottes, dadurch, daß das Evangelium sich als Wort Gottes für uns persönlich erweist. (Man beachte dazu seine Bemerkungen gegen Fischer im Theol. Literaturblatt 1913 Nr. 10/11). Aber eine gewisse Unsicherheit bleibt bei ihm freilich insofern, als er in dem Bestreben, jeden Subjektivismus auszuschließen, doch die Furcht nicht ganz überwindet, es könne bei konsequenter Durchführung der religiösen Art der Vergewisserung die Gefahr akut werden, daß der Glaube seinen Grund produziere, statt durch seinen (objektiven) Gegenstand hervorgerufen zu werden. Vgl. Haering-Festschrift S. 30 und 33. Aber ist der Zirkel von Glaube und Offenbarung nicht schlechthin unvermeidlich und andererseits ist damit die von Ihmels befürchtete Gefahr wirklich notwendig verknüpft, wenn sich dieser Glaube, gerade weil er religiöser Art ist, als ein „Empfangen" versteht, freilich ein bestimmt ethisches?

werden vermag, indem er als mit Gott geeinter an Gottes Gegenwart teilhat.

Nur dann wäre unser Standpunkt m. E. anfechtbar, wenn nicht die Tatsächlichkeit der Auferweckung, sondern ihre Modalität (etwa leibliche) die eigentliche Hauptsache für den Glauben der ersten Jünger bedeutete, wenn also durch ihre Ostererlebnisse ein Moment offenbar werden sollte, das nicht schon in dem durch Jesu Persönlichkeit geschaffenen Glauben analytisch enthalten ist. Dann vermöchten wir erst auf Grund einer genauen Feststellung der vorliegenden Berichte zu konstatieren, welche Mysterien für das Leben bei Gott konstitutiv sind [1]). Die Erkenntnis, die so entstünde, wäre aber nicht evangelischer Glaube, sondern eine neue „Wissenschaft" vom Uebersinnlichen. Die Paradoxie des christlichen Glaubens besteht dagegen darin, daß der Beweis für unser ewiges Leben der (durch Christus geweckte) Glaube an den lebendigen Gott ist [2]).

Wenn aber Haering äußerst scharfsinnig argumentiert: „Wir überschreiten damit aber sein (Jesu) Bewußtsein nicht; es wird uns nicht als eins mit der höchsten Wirklichkeit mit Gott offenbar" [3]), so ist dem entgegenzuhalten, daß uns Jesu Person vor die Vertrauensfrage stellt, ob wir ihren religiösen Anspruch so ernst zu nehmen vermögen, daß wir unser Leben darauf wagen. Ist das der Fall, so werden wir uns nicht auf den Bericht von Erlebnissen anderer als unseren letzten Grund verlassen können und wollen, selbst wenn sie an Jesus das bestätigend geschehen sahen, was sie durch ihn zu glauben begonnen hatten, und damit ihre Erfahrung an Sicherheit die Macht des Eindrucks der Person Jesu selbst als Offenbarung Gottes zu überbieten scheint.

Wir finden also in seiner Person eine solche Macht über unser Herz, daß uns erst hier aufgeht, was Leben ist. Ein Leben nicht

---

1) So will es fast bei Ihmels scheinen, wenn er allen Nachdruck legt auf die leibliche Auferweckung Jesu und sie in Beziehung setzt zu unserem Auferstehungsleib, z. B. in der Haering-Festschrift S. 23 f., 29.

2) Vgl. Jesu Begründung des Glaubens an das ewige Leben, Matth. 22, 32 Par.

3) ZThK. VII, 339 sq.

von dieser Welt. Ein Leben, das Jesus führt im Bewußtsein, es nur in und aus der totalen Verbundenheit mit dem lebendigen Gott zu haben. Und weil er so an Gottes Leben teilhat, daß wir ihn als den Lebendigen sehen, darum ist er uns die Offenbarung Gottes, des Glaubens Grund. Deshalb verstehen wir auch sein Kreuz als den Weg zur Herrlichkeit. Mit Dank gegen Gott hören wir dann, daß alles geschehen ist, um den ersten Jüngern das zu zeigen, was ihnen angesichts des leiblichen Endes Jesu zu sehen so schwer wurde, was uns aber die Kirchengeschichte auf Grund unserer Herzensgeschichte mächtig vor Augen führt, daß Jesu Feinde nur Wegbereiter waren für den Sieg des Evangeliums in der Welt. So kommen auch wir zu dem Zeugnis: „Christus ist hie, der gestorben, ja vielmehr der auch auferwecket ist, welcher ist zur Rechten Gottes" [1]).

Somit gehören die Erscheinungen des Auferstandenen weder zum Glaubensgrund noch ist die Zustimmung dazu ein unmittelbarer Ausdruck des durch diesen Grund geschaffenen neuen Lebens [2]). Zum Glaubensgrund gehört das, was die ersten Jünger durch ihr

---

1) Bei Haering-Reischle, ZThK. 132.

2) Wie ich nach der Niederschrift sehe, hat die hier vertretene Position in der Auferweckungsfrage gewisse Parallelen bei Schleiermacher Glaubenslehre² § 99, 1 und 2, und Lobstein, „Der evangelische Heilsglaube an die Auferstehung Jesu Christi" in ZThK. II, p. 343 sq. In die hier eingeschlagene Richtung weist auch die soeben erschienene, mir erst während der Korrektur vor Augen gekommene „Glaubenslehre" von Stephan, 1920. Zwar wird, sehe ich recht, die von mir vorgenommene Unterscheidung von Erscheinungen Jesu und seiner den Tod überwindenden Zugehörigkeit zum ewigen Gott (Erhöhung), letztere für den Glaubens grund konstitutiv, erstere selbst nicht zum unmittelbaren Inhalt des Glaubens gehörig, nicht ausdrücklich vollzogen. Aber 1. schaltet Stephan die „Auferstehung" aus dem Glaubensgrund aus (a. a. O. S. 166 f.). Und 2. handelt es sich für ihn bei der Offenbarung um etwas, bei aller geschichtlichen Fixierung „Gegenwärtiges" (S. 49 f.). Also ist auch für ihn der geschichtliche Christus nur soweit Glaubensgrund, als sein in der Geschichte erkennbarer persönlicher Wille als mit Gottes Ewigkeit unlösbar verbundener, darum uns vor Gott stellender und uns unmittelbar berührender sich erweist (vgl. auch S. 167 f., vor allem S. 166 unten. Die letztere Stelle ist direkt ein Ansatz zu unserer Unterscheidung, spricht aber nicht aus, ob die Gegenwärtigkeit des geschichtlichen Christus schon zum Grund des Glaubens gehört).

Ostererlebnis neu lernten: Jesus, der Lebendige, der auf die Seite Gottes gehörige κύριος. Das Ostererlebnis selbst ist eine historische Tatsache, die der Glaube religiös würdigen kann als ein Glied der Heilsgeschichte, die er in der Entwicklung der großen Propheten und zuhöchst in der Geschichte Jesu und seiner Jünger zu sehen meint. Aber diese Heilsgeschichte ist nicht von unmittelbarer religiöser Bedeutung. Sie ist vielmehr eine religiös verstandene historische Einsicht in die Entstehung der ersten christlichen Gemeinde, ohne die auch unser Glaube nicht bestünde, die darum den Glauben stärken, aber weder begründen, noch als Ausdruck seines individuellen Lebens bezeichnet werden kann. Denn den Glauben begründen kann nur ein übergeschichtliches Faktum, und Ausdruck des Glaubens oder Inhalt der Glaubenserkenntnis sein können nur überzeitliche Werte, unsere Beziehungen zu dem lebendigen Gott [1]). Allerdings hat der Glaube ein bestimmtes geschichtliches Bild. Denn was ihn begründet, ist als Uebergeschichtliches zugleich eine geschichtliche Tatsache. Aber zu dieser geschichtlichen Tatsache gehört für den Glauben nur das, was ihn als Uebergeschichtliches ergreift: das Charakterbild Jesu oder seine Prinzip gewordene Persönlichkeit.

---

1) Es ist bezeichnend, daß Ihmels des öfteren ungenau von Glauben „an" die Auferstehung redet. Ist der so bezeichnete Glaube nicht ein ganz anderer als der an den lebendigen Gott oder durch und an seine Offenbarung in Christus? Kann es nicht höchstens heißen „durch" die Auferstehung Jesu? Und ist dann nicht gerade etwas Glaubensgrund, das nicht auch Glaubensinhalt ist? Weil es eben etwas Historisches ist?

(Zweite Hälfte folgt.)

Kritische Berichte.

Neuerscheinungen auf dem Gebiet der Glaubenslehre.

Von

Repetent Lic. Hermann Faber in Tübingen.

Aus der dogmatischen Literatur der letzten Jahre ragen besonders hervor die Systeme und Grundrisse von Karl Dunkmann [1]), Martin Schulze [2]), Ludwig Lemme [3]) und Horst Stephan [4]). Sie sollen hier eine kurze Darstellung und Beurteilung finden. Und zwar nehme ich zunächst Dunkmanns Buch wegen der Eigenart seiner Dogmatik in relativer Ausführlichkeit voraus, um in einem zweiten Teil die übrigen mehr in der Form einer kritischen Vergleichung zu behandeln.

I.

Dunkmann hat seiner „Religionsphilosophie" (1917) einen „Grundriß der Dogmatik" folgen lassen, um zu zeigen, „daß sich auf jenem Grunde ein Gedankengebäude errichten läßt, in dem eine christliche Gemeinde wohl wohnen kann, sowohl hinsichtlich ihrer „positiven" wie ihrer „modernen" Ansprüche" (Vorwort S. III).

---

1) Karl Dunkmann: Der christliche Gottesglaube. Grundriß der Dogmatik. Gütersloh, Bertelsmann 1918. 374 S. Mk. 16.—.

2) Martin Schulze: Grundriß der evangelischen Dogmatik. Leipzig, Hinrichs 1918. 180 S. Mk. 7.50.

3) Ludwig Lemme: Christliche Glaubenslehre. 2 Bde. Berlin-Lichterfelde, Runge 1918 und 1919 I. Mk. 15.—. 375 S. II. Mk. 22.—. 343 S.

4) Horst Stephan: Glaubenslehre. Der evangelische Glaube und seine Weltanschauung. Gießen, Töpelmann 1920. 1. und 2. Lieferung. M. 10.—. 212 S. Die abschließende dritte Lieferung folgt im Spätherbst (Sammlung Töpelmann, 3. Band).

Er kennzeichnet damit seine Dogmatik selbst als eine modern-positive, ohne dabei freilich auf eine direkte Verwandtschaft mit Seeberg oder Grützmacher oder einem andern Theologen der Gegenwart hinweisen zu wollen. Wenn man theologiegeschichtliche Beziehungen herstellen will, wird man vielmehr urteilen müssen, daß es vor allem zwei weiter zurückliegende Systeme sind, an die sich Dunkmann anschließt: die altkirchliche Dogmatik und Schleiermacher. Nicht nur in der Anlage und im Aufbau des ganzen Systems, sondern auch in vielen einzelnen Punkten zeigt sich Dunkmann von dort sehr stark beeinflußt, so daß man in dieser Richtung sowohl die Positivität als auch die Modernität seiner Dogmatik suchen mag. Aber schärfer noch bestimmen wir ihre Eigenart und Originalität, wenn wir auf die zwei Grundtendenzen achten, auf deren Herausarbeitung von Dunkmann der entscheidende Wert gelegt wird: es ist dies einmal die religionsphilosophische Begründung der Wahrheit des Christentums und sodann die Betonung des irrationalen Charakters der christlichen Religion. Ganz besonders kennzeichnend ist dabei die Energie, mit der die Gedanken entwickelt, aus einigen Grundbegriffen abgeleitet und zu einem festgeordneten System zusammengeschlossen werden.

1. Ein Ueberblick über die Durchführung der ersten Hauptaufgabe läßt sich am besten gewinnen, wenn drei Gesichtspunkte auseinandergehalten werden: die Notwendigkeit der religionsphilosophischen Grundlegung der Dogmatik, die Begründung der Wahrheit der Religion und der Nachweis der Wahrheit des Christentums.

a) Dunkmann beginnt mit „Lehrsätzen aus der Religionsphilosophie". Welche Bedeutung haben sie in seinem System? Sie dienen der Wahrheitsbegründung und vermitteln zugleich den wissenschaftlichen Charakter der Dogmatik. Aus beiden Gründen ist es notwendig, von der Religionsphilosophie auszugehen. Wenn man nämlich die Dogmatik von der Religionsphilosophie ganz loslösen würde, so würde man ihr „den Grund nehmen, worauf sie steht" (S. 155). Ohne Anknüpfung der Theologie an das allgemeine menschliche Bewußtsein, an das natürliche Geistesleben wäre also der Wahrheitsbeweis unmöglich, denn die Dogmatik stünde in der

Luft und könnte wie ein Kartenhaus umgeworfen werden, sie gliche „der Insel, zu der weder Brücken noch Fahrzeuge den Weg finden, die darum auch jeglicher Kontrolle der Außenwelt entzogen ist. Eine solche Dogmatik wäre für Wesen anderer Gattung als Menschen vielleicht brauchbar, für die Bewohner dieses Planeten aber nicht“ (S. 154). Durch die Begründung der Dogmatik auf die Religionsphilosophie wird jedoch nicht nur der Wahrheitsbeweis ermöglicht, sondern auch der wissenschaftliche Charakter der Dogmatik gesichert. Denn nur wenn wir die Dogmatik „allgemeinen wissenschaftlichen Maßstäben unterordnen“, wenn wir sie an das natürliche Bewußtsein anknüpfen (S. 23, 39), können wir sie als Wissenschaft aufrechterhalten. Darum dürfen weder die Ritschlsche Theologie noch die Erlanger Bewußtseinstheologie im Ernst auf Wissenschaftlichkeit Anspruch machen.

Wir verstehen diese Betonung der Notwendigkeit einer religionsphilosophischen Grundlegung der Dogmatik noch besser, wenn wir Dunkmanns Bestimmung des Wesens der Religionsphilosophie in Betracht ziehen. Er unterscheidet scharf zwischen spekulativer und kritischer Religionsphilosophie und weist alle Begriffskonstruktionen und aprioristischen Spekulationen grundsätzlich ab. Die Religionsphilosophie ist vielmehr nach seiner Ueberzeugung eine kritische Erfahrungswissenschaft, hat es nicht mit reinen Vernunftprodukten, sondern mit der Untersuchung der Erfahrung zu tun, ist also lediglich auf die Analyse der gegebenen Erfahrung der Religion zu beschränken, eine These, der durchaus zuzustimmen ist. Diese kritische Erfahrungsanalyse umfaßt nun im einzelnen zwei Aufgaben: die Bestimmung des Zusammenhangs der Religion mit dem übrigen geistigen Leben und die Herausarbeitung eines „philosophischen Allgemeinbegriffs“ (S. 36) der Religion. Die Religionsphilosophie zeigt uns also zunächst „im Ganzen des geistigen Lebens den Ort, wo die Religion ihr eigentümliches Gebiet hat“ (S. 159), sie geht vom menschlichen Bewußtsein aus und bestimmt hier die „eigene Provinz“ der Religion. Was aber ist unter dem „philosophischen Allgemeinbegriff der Religion“ zu verstehen? Die Identifizierung der theologia naturalis und der Religionsphilosophie (S. 155) könnte den Eindruck erwecken, als ob wir es hier wie in der alt-

protestantischen Theologie mit allgemeinen Sätzen zu tun hätten
deren Inhalt durch ein philosophisches System bestimmt ist. Dunk
mann betont jedoch mit allem Nachdruck, daß es sich in der Reli
gionsphilosophie niemals um inhaltliche Aussagen, um eine rational
Theologie handeln könne, daß vielmehr hier nur Formalbestim
mungen, formale Kriterien aller Religion, wie z. B. der Religions-
Sünden-, Offenbarungs-, Glaubens- und Schriftbegriff, in Be
tracht kommen. Aber wie werden diese Begriffe gewonnen? I
der Beantwortung dieser Frage zeigt sich nicht dieselbe Bestimmt
heit und Klarheit. Zunächst hat es nämlich den Anschein, als o
grundsätzlich die Berücksichtigung der Religionsgeschichte geforder
würde. Es heißt, der Religionsphilosoph, der zugleich Dogmatike
sei, habe von dem ihm bekannten Wesen und der Eigentümlichkei
des Christentums zu abstrahieren und diese Abstraktion mit vollen
Bewußtsein zu vollziehen. Nach dieser Anschauung also wird de
philosophische Allgemeinbegriff der Religion aus der ganzen Breit
der religionsgeschichtlichen Entwicklung heraus gewonnen. Na-
türlich wird auch das Christentum als die „geschichtlich bedeutsamst
Religion" in Betracht gezogen, sofern es eben eine bestimmte Form
der Religion neben anderen ist, aber prinzipiell ist das Absehen nich
allein und ausschließlich auf diese Religion gerichtet, wie wenn si
die absolute und vollkommene wäre. Darum wird auch ganz kon
sequenterweise die Behauptung aufgestellt, die religionsphilosophi
schen Sätze könnten „selbstverständlich" (S. 42) geradesogut aus de
Bibel wie aus anderen heiligen Schriften belegt werden. „Doch
fragt sich", heißt es weiter, „wie weit diese uns führen, ob sie un
nicht eher irreführen, als richtig leiten. Nur da, wo der ganze Be
griff der vollkommenen Religion und Offenbarung zum Abschlus
gelangt, wird man voraussetzen dürfen, daß man nicht irregeführ
wird" (S. 42). Hier kündigt sich nun schon ganz deutlich eine Ver-
schiebung des Standpunkts an, die dann für die tatsächliche Aus-
führung der Religionsphilosophie entscheidend wurde. Die religions-
geschichtliche Weite der Orientierung wird nämlich aufgegeben, di
Betrachtung auf das Christentum beschränkt und die christliche Reli-
gion als die absolute, vollkommene Religion vorausgesetzt, so das
nun auf einmal von einer christlichen Religionsphilosophie oder eine

Religionsphilosophie „vom christlichen Standpunkt“ aus (S. 153) gesprochen wird. Mit prinzipieller Schärfe wird das in folgender Weise ausgedrückt: „Das Christentum als vollkommene Religion vermittelt hier dem Religionsphilosophen wie sonst überall bei der Deduktion des Gottesbegriffs und der religiösen Anthropologie die klare und richtige Einsicht in die natürliche Struktur der religiösen Verhältnisse“ (S. 147). Es ist dann aber allerdings nicht mehr ganz klar, wie die großen Erwartungen für die Wahrheitsbegründung und die Wissenschaftlichkeit aufrechterhalten werden können, die doch an die religionsphilosophische Grundlegung der Dogmatik geknüpft wurden.

b) Bei der Frage nach der Durchführung der religionsphilosophischen **Begründung der Religion** empfiehlt es sich, zunächst die grundsätzlichen Aufstellungen ins Auge zu fassen und erst in zweiter Linie darauf zu achten, wie die Begründung der Wahrheit der Religion im einzelnen ausgeführt wird. Zunächst wird negativ darauf hingewiesen, daß von keinem Beweis für die Religion oder den Gottesgedanken im Sinne logischer Beweisführung nach Art der alten Gottesbeweise die Rede sein kann. Es handelt sich vielmehr, wenn man die positive Seite in Betracht zieht, lediglich um eine Darstellung, um die Darstellung der Wirklichkeit der Religion. Denn Wahrheitsbeweis ist Wirklichkeitsbeweis. Der Wirklichkeitsbeweis aber besteht in der Einordnung der Religion in den Zusammenhang des Gegebenen, d. h. des vorhandenen geistigen Lebens (S. 157). Gelingt es, diese Einordnung in den Zusammenhang des geistigen Lebens vorzunehmen, so ist nichts weiter zu unternehmen, der Beweis für die Wahrheit ist dann geführt, die philosophische Grundlegung der Religion gewonnen. An diesem entscheidenden Punkte kommt es nun freilich bei Dunkmann zu keiner ganz einheitlichen und eindeutigen Auffassung, weil er nicht deutlich und scharf eine notwendige Unterscheidung vornimmt. Die Einordnung in den Zusammenhang des Gegebenen kann nämlich in verschiedenem Sinne verstanden werden, kann sowohl psychologisch als logisch gemeint sein. Beide Betrachtungsweisen aber sind klar und bestimmt auseinanderzuhalten.

Die psychologische Deduktion der Religion hat nachzuweisen,

daß die Religion tatsächlich als eine selbständige eigentümliche Größe im Zusammenhang mit dem sonstigen geistigen Leben steht. Mit dieser Darstellung ist „an sich selbst schon der einzig mögliche und vollgültige Beweis“ (S. 157) gegeben. Denn die Religion ist damit als Teil einem Ganzen eingeordnet und besitzt als Teil natürlich denselben Grad von Wirklichkeit, wie das Ganze. „So gewiß nun das Ganze wirklich ist oder Erfahrung, so gewiß nun auch das Einzelne“ (S. 157). Der Wahrheitsbeweis ist also der Wirklichkeitsbeweis. Daß jedoch mit dieser psychologischen Deduktion nichts über die Wirklichkeit in dem Sinn, wie sie die Religion fordert, ausgemacht ist, hat schon Traub in der Besprechung der „Religionsphilosophie“ Dunkmanns gezeigt (Monatschrift f. Pastoraltheologie 1918, S. 318 ff.); und wenn Dunkmann nun in seiner Dogmatik offenbar zur Abwehr dieser Kritik auf den Unterschied von „natürlichen und geistigen Erfahrungsgrößen“ hinweist (S. 19, 158), so wird dadurch seine Position nicht überzeugender, da dieser Hinweis an dem entscheidenden Punkt gerade vorübergeht.

Aber die Einordnung in den Zusammenhang des Gegebenen kann auch als logische Deduktion gemeint sein und wird in der Tat auch von Dunkmann an manchen Stellen so verstanden. Dann wird die Religion nicht als eine tatsächliche, sondern als eine notwendige Größe nachgewiesen, sie erscheint dann nicht nur als im Zusammenhang mit anderem Wirklichen sich befindend, sondern als durch diesen Zusammenhang, durch das System gefordert, als logisches Postulat. Wenn gezeigt werden kann, daß das Ganze des geistigen Lebens ohne den religiösen Teil kein Ganzes mehr ist, sondern ein Torso, ein Unvollständiges, das die Ergänzung braucht, ohne diese Ergänzung nicht sein kann, dann ist die Religion nicht nur wirklich, sondern auch notwendig und eben insofern dann auch wahr. An die Stelle der Gleichung: Wahrheit = Wirklichkeit tritt nun die andere: Wahrheit = „Wirklichkeit von normativer Art“ (S. 162). Wir haben also nicht mehr die psychologische, sondern die logische Deduktion, die es nicht mit Tatsächlichem, sondern mit Notwendigem zu tun hat. In diesem Sinn kann Dunkmann auch sagen, die Systematik sei der „einzig mögliche Beweis“ (S. 158) oder „die einzige Garantie für den Wirklichkeits- und Wahrheitscharakter des

geistig Realen“ (S. 159), und immer wieder betont er, die Systematik sei „grundlegend“, „von entscheidender Wichtigkeit für die Dogmatik“ (S. 158). Zweifellos hat Dunkmann durchaus recht, wenn er die Systematik deshalb hochschätzt, weil sie sich stets „durch die Produktivität neuer Gesichtspunkte und Gedanken“ wirksam erweise (S. III) und allein eine „wahrhaft geistige Durchdringung und Beherrschung“ (S. 159) des Stoffs möglich mache. Aber wie man über ihre Bedeutung für die Wahrheitsbegründung denkt, das hängt davon ab, wie man über den Satz urteilt, der gelegentlich als erkenntnistheoretischer Grundsatz aufgestellt wird, daß es ohne Einheit keine Realität gebe (S. 351). Dunkmann begründet diesen Gedanken noch näher durch die Erwägung, eine Antinomie, die unser innerstes Wesen berühre, könnten wir nicht ertragen, ohne die Realität dieses inneren Seins schließlich in Frage zu stellen, da ja unser persönliches Dasein „in der Einheit geistigen Personlebens seinen einzigen Halt“ habe (S. 351). Gegen diese Behauptung erheben sich jedoch, selbst vom Standpunkt Dunkmanns aus, starke psychologische und erkenntnistheoretische Bedenken. Denn wenn jener Grundsatz richtig wäre, dann müßten ja die Anhänger aller nichtchristlichen Religionen, bei denen die Religion, wie Dunkmann behauptet, immer irgendwie ein Torso bleibt, d. h. nicht zum einheitlichen Abschluß gelangt, die Realität ihrer Religion in Frage stellen, was aber angesichts des tatsächlichen Befundes der Religionspsychologie und der Religionsgeschichte nicht behauptet werden kann. Und rein erkenntnistheoretisch betrachtet würde jene These nur unter der Voraussetzung zu Recht bestehen können, daß man sich etwa auf den Standpunkt des Hegelschen Idealismus stellte und wirkliches Sein und logisches Sein identifizierte. Daß das aber der philosophische Standpunkt Dunkmanns wäre, dafür finden sich sonst in seiner Dogmatik durchaus keine Anhaltspunkte.

Die mangelnde Klarheit in den grundsätzlichen Aufstellungen macht sich aber auch in der Einzelausführung der Wahrheitsbegründung geltend. Es handelt sich hier um den Nachweis, daß die religiöse Erfahrung „ein konstitutives Moment am menschlichen Geist“ ist (S. 298). Dabei ist von vornherein wichtig, sich klar zu machen, daß offenbar zwei Versuche, den Religionsbegriff zu gewinnen und

zu bestimmen, vorliegen und miteinander abwechseln. Wir begegnen einem neuen Religionsbegriff, der sich zum erstenmal im „Christlichen Gottesglauben" findet, und einem alten, schon von der „Religionsphilosophie" her bekannten, der zwar am entscheidenden Punkt aufgegeben wird, aber für das ganze System immer noch große Bedeutung hat.

Wir fassen zunächst den letzteren ins Auge. Die religionsphilosophische Untersuchung geht hier vom Selbstbewußtsein aus und weist nach, daß ohne die Religion von einer Einheit des geistigen Lebens nicht die Rede sein kann. Das geschieht durch eine logische Deduktion in folgender Weise. Es gibt drei eigentümlich verschiedene Formen des Normbewußtseins, die logische, ästhetische und ethische Norm. Indem wir nun die Heterogeneität dieser Normen feststellen und die innere Zwiespältigkeit empfinden, konstatieren wir zugleich, zwar nicht direkt, aber indirekt, eine fehlende letzte und abschließende Einheit des Geisteslebens. Diese Einheit muß vorhanden sein, denn das Geistesleben würde sonst zu einem unlösbaren Problem. Ja es müßte sogar schließlich seine Realität verlieren, wenn es nicht noch ein X gäbe, das zu den drei Normen hinzukommt und die fehlende Einheit herstellt. Dieses X, das also ein logisches Postulat, das „denknotwendig" ist, muß nun mit dem religiösen Bewußtsein identifiziert werden. Das religiöse Bewußtsein ist seinem Inhalt nach nichts anderes als eben „das eigentümliche Bewußtsein der inneren Zwiespältigkeit angesichts des dreifach verschiedenen Normbewußtseins" (Religionsphil. S. 203), oder, anders ausgedrückt, das indirekte und mittelbare Erlebnis jener letzten Einheit, jenes gesuchten X (Religionsphil. S. 202).

Daß diese ganze Konstruktion unhaltbar ist, hat am besten Traub gezeigt (a. a. O. S. 320). Die Religion ist eben eine gegebene Größe und kann nie als logisches Postulat und denknotwendig aus dem Bewußtsein deduziert werden. Offenbar unter dem Eindruck dieser Kritik hat Dunkmann nun in seiner Dogmatik, in den „Lehrsätzen aus der Religionsphilosophie", diese Deduktion des religiösen Bewußtseins zurückgenommen. An die Stelle der logischen Deduktion tritt die psychologische, und auch der Religionsbegriff selbst erfährt eine andere Bestimmung (S. 45 ff.). Die Analyse unseres

Bewußtseins, so hören wir nun, führt uns auf verschiedene geistige Erfahrungsgebiete, das intellektuelle, das ästhetische und das ethische. Aber außerdem finden wir noch unmittelbar ein weiteres eigentümliches geistiges Erfahrungsgebiet als eine psychologische Tatsächlichkeit vor, „das Bewußtsein des Heiligen" oder die Religion, die Frömmigkeit. Worin besteht nun die Eigentümlichkeit dieses religiösen Erfahrungsgebietes? Das ist schwer zu sagen, denn „das Heilige" ist irrationaler Natur, inhaltlich unfaßbar, psychologisch nicht zu beschreiben (S. 69, 202). Wenn es rein formal als „absolute Norm" (S. 46), als „letzter, höchster, entscheidender und feststehender Wille" (S. 256) bestimmt wird, so soll damit eben zum Ausdruck gebracht werden, daß es das ganze geistige Leben umfaßt und „den drei anderen Normen übergeordnet ist" (S. 46), ja daß es „darüber hinaus noch etwas für sich ist" und daß gerade dieses Besondere „das Grundlegende und Wichtige für die Religion" ist (S. 256). Man könnte versucht sein, an „das Heilige" Ottos zu denken, doch wird dieser Name von Dunkmann nirgends genannt.

Die Wahrheit der Religion wird also in einer doppelten Weise religionsphilosophisch begründet, durch den Nachweis der systematischen Notwendigkeit und den der psychologischen Tatsächlichkeit. Demgemäß wird auch das Wesen der Religion verschieden bestimmt, als Bewußtsein der Heterogeneität des Normbewußtseins und als schlechthin irrationale, vom logischen, ästhetischen und ethischen Normbewußtsein unterschiedene selbständige Größe. Für die weitere Fortführung der Gedanken ist es nun von Wichtigkeit, zu beachten, daß Dunkmann den in seiner Dogmatik neu entwickelten Religionsbegriff nicht konsequent und sicher festhält. Mit der These, daß die Religion ein besonderes eigentümliches Erfahrungsgebiet irrationaler Art sei, das durch die Analyse des gegebenen geistigen Tatbestandes unmittelbar festgestellt werden könne, stimmt nämlich die Fortführung des systematischen Aufbaus der Dogmatik nicht ganz überein, sowohl die Eigenschaftslehre nicht, als die religiöse Anthropologie und die Theorie der Offenbarung nicht, die alle noch in der religionsphilosophischen Grundlegung behandelt werden. Wohl aber verstehen wir diese Kapitel, wenn wir an den Religionsbegriff der „Religionsphilosophie" denken, der unrechtmäßigerweise

auch in der Dogmatik noch sein Wesen treibt. Die Unstimmigkeiten, die hier unleugbar vorhanden sind, erklären sich eben aus der Durcheinandermengung der beiden verschiedenen Religionsbegriffe.

Die Aufgabe der religiösen Anthropologie (S. 68 ff.) ist es, zur Vorbereitung einer Theorie der Offenbarung die These zu begründen, daß Religion und Sündenbewußtsein identisch seien, daß infolge davon in jeder Religion notwendig das Bedürfnis der Erlösung und Versöhnung sich einstelle und daß demnach der Begriff der Offenbarung ein notwendiges Postulat aller Religion sei. Denn, so wird der Beweis für diese Behauptung geführt, das Heilige erscheint ja „selbst ohne Einheit", „widerspruchsvoll" (S. 91), wir haben das „Bewußtsein des Heiligen" gar nicht anders als in der negativen Form des Fernseins von ihm oder der Sünde. Aus dieser „eigentümlichen Unruhe und inneren Zerrissenheit" des geistigen Lebens (S. 73) können wir aber nur durch Offenbarung befreit werden. Die Offenbarung ist die Erfüllung der Religion. Aus dem Begriff der Religion, wenn er zu Ende gedacht wird, folgt mit Notwendigkeit der der Offenbarung. Ja, aber doch nur dann, wenn der alte Religionsbegriff der „Religionsphilosophie" vorausgesetzt ist; dann ist alles in Ordnung. Doch vom Religionsbegriff der Dogmatik aus läßt sich diese ganze Deduktion schwerlich rechtfertigen. Das religiöse Bewußtsein ist ja hier gar nicht das Bewußtsein der inneren Zwiespältigkeit, sondern eine selbständige irrationale Größe, zu der es eine direkte, „mystische" (S. 94) Beziehung gibt, die „unter keine Kategorie des Normbewußtseins zu subsumieren" (S. 94) und auch an seiner Gegensätzlichkeit nicht direkt orientiert ist. Nur nebenbei mag noch bemerkt sein, daß auch der hier verwendete Sündenbegriff allzu deutlich die Züge apriorischer Konstruktion an sich trägt.

Und ähnlich ist auch die Entwicklung einer ausgeführten Eigenschaftslehre innerhalb der religionsphilosophischen Grundlegung (S. 49 ff.) zu beurteilen. Die göttlichen Eigenschaften werden hier durch Uebertragung der Normen des logischen, ästhetischen und ethischen Bewußtseins auf die absolute Norm gewonnen. Begründet wird dieses Verfahren durch die Behauptung, wir könnten gar nicht anders, als unser dreifaches Normbewußtsein auf Gott übertragen

wir müßten eben das Heilige in diesen drei verschiedenen Formen vorstellen. So werden dann die logischen Eigenschaften der Allmacht und Allwissenheit, Ewigkeit und Allgegenwart, die ästhetischen Eigenschaften der Seligkeit und die ethischen Eigenschaften der Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Güte, Barmherzigkeit, Treue usw. auf religionsphilosophischem Wege deduziert. Aber diese ganze Gedankenlinie führt offenbar wiederum nicht auf den Religionsbegriff der Dogmatik, sondern auf denjenigen der „Religionsphilosophie" zurück. Denn wenn in der Dogmatik immer wieder mit besonderer Stärke betont wird, daß das Heilige als selbständige eigentümliche Größe, als überlogische, überästhetische und übersittliche Realität (S. 225) dem übrigen Normbewußtsein übergeordnet, und daß eben dieses Irrationale das „Grundlegende und Wichtige" (S. 256) sei, zu dem es eine direkte „mystische" Beziehung gebe (S. 94), nämlich „die im Hintergrund auch des natürlichen Bewußtseins schlummernde Gewißheit von dem Irrationalen, dem Heiligen" (S. 285), so ist doch vom Standpunkt dieses Religionsbegriffs der Dogmatik aus die These nicht genügend begründet, daß die Eigenschaften Gottes gerade durch Rationalisierung nach dem Schema der drei Normen zu gewinnen seien. Und dahin weisen schließlich auch Dunkmanns eigene Ausführungen in der Christologie. Dort begegnen wir nämlich dem Satz, daß der Heilige, Unerforschliche uns in Jesus entgegentrete, daß gerade in ihm der irrationale Gehalt des Gottesbegriffs sich uns eigentümlich bezeuge (S. 283). Wenn das aber so ist, dann ist klar, daß wir auf eine philosophische Eigenschaftslehre in der Dogmatik zu verzichten haben und sie nur vom Boden der christlichen Offenbarung aus sachgemäß entwickeln können.

c) Auf die religionsphilosophische Begründung der Religion folgt der Wahrheitsbeweis für das Christentum, die christliche Offenbarung. Wir fassen zunächst den prinzipiellen Grundgedanken ins Auge.

Mit der bloßen historischen Konstatierung, daß für die Auffassung der Orthodoxie das Christentum religio vera war, ist für eine moderne Dogmatik die Wahrheitsfrage noch nicht gelöst. Aber auch der Hegelsche Versuch einer rein logischen Deduktion, wodurch

das Christentum als die Verwirklichung des Begriffs der Religion nachgewiesen wird, kommt nicht in Betracht. Vielmehr wird von Dunkmann eine Verbindung von philosophischer, geschichtlicher und persönlicher Begründung versucht. Nur so kann nach seiner Meinung der Wahrheitsbeweis für das Christentum geführt werden.

Die religionsphilosophische Betrachtung hat zu zeigen, daß der Religionsbegriff in sich unvollständig, problematisch ist und über sich hinausweist, daß er von sich aus einer Ergänzung bedarf, nämlich der Offenbarung, deren geforderte Inhalte Erlösung und Versöhnung sind (S. 44 ff.). Soweit geht die religionsphilosophische Begründung.

Nun setzt der geschichtliche Beweis ein, der sich auf die einzelnen besonderen Formen der Offenbarung, auf die geschichtlichen Religionen bezieht, da eben diese verschiedenen Gebilde nicht auf dem Weg der Religionsphilosophie rational deduziert werden können. Der geschichtliche Beweis für das Christentum ist nun ein positiver und ein negativer. Positiv wird gezeigt, daß im Christentum die Postulate der Offenbarung ihre Verwirklichung finden, daß das Christentum diejenige Religion ist, in welcher das Offenbarungsproblem gelöst ist, weil hier am vollkommensten das erfüllt ist, was am Religionsbegriff unvollständig ist, daß es also die vollkommene Offenbarungsreligion ist. Das geschieht durch den Nachweis, daß wir in Jesus Christus „die Gegenwart des Heiligen unter uns" (S. 176), das Heilige in menschlicher Gestalt haben. Negativ aber wäre nachzuweisen, daß alle andern Religionen diesen Forderungen nicht nachkommen. Das ist die Ueberzeugung Dunkmanns. Freilich wird diese Aufgabe von ihm tatsächlich kaum in Angriff genommen, weil die Dogmatik es nur mit der biblischen Offenbarung zu tun habe.

Aber damit ist dann der Wahrheitsbeweis für das Christentum noch nicht erschöpft. Es ist eine Lücke vorhanden, die nur durch eine rein persönliche, subjektive Entscheidung ausgefüllt werden kann. Ob wir nämlich im Christentum die vollkommene Offenbarungsreligion sehen, das hängt von unserer Stellung zu Jesus Christus ab, von der Beantwortung der Frage, ob wir in ihm wirklich den „Heiligen in der Geschichte" (S. 179) erblicken. Dafür aber kann kein profangeschichtlicher Beweis geliefert werden. Denn ein

solcher würde immer nur bis an die Grenze der Aufgabe führen, „er würde uns die Wirklichkeit Jesu von Nazareth etwa erweisen, nicht aber die Wirklichkeit des Heiligen in der Geschichte“ (S. 179). Diese kann vielmehr nur von denen bezeugt werden, die sie erlebt haben, die durch Jesus zur Ruhe und zum Frieden, zur Ueberwindung des inneren Zwiespalts, der Sünde gekommen sind. Also die Begründung des Glaubens an Christus ist im tiefsten Grunde eine rein persönliche Erlebnissache.

Wenn auch diese letzte Wendung des Gedankens den Schein erwecken könnte, als ob Dunkmann sich auf die Seite der Erlebnistheologie stellen wollte, so läßt doch der ganze Aufbau seiner Dogmatik darüber keinen Zweifel zu, daß ihm die religionsphilosophische Grundlegung von besonderer Wichtigkeit ist. Die Religionsphilosophie ist die Grundlage des ganzen Systems, sie hat die „normativen Kategorien des religiösen Bewußtseins überhaupt“ (S. 197) aufzustellen, sie hat das formale Apriori aller Religionen zu finden. Erst auf dieser sicheren philosophischen Grundlage läßt sich dann durch eine Kombination von historischer Untersuchung und persönlicher Entscheidung zeigen, daß im Christentum dieses religiöse Apriori in vollkommener Weise aktualisiert ist. Es ist also offenkundig, daß Dunkmann sein Absehen auf eine aprioristische Begründung der christlichen Religion gerichtet hat. Es fragt sich nur, ob wir uns dabei nicht im Kreis herumdrehen, wenn in einer prinzipiell vom Standpunkt des Christentums aus durchgeführten Religionsphilosophie eine Form auf den Inhalt zugeschnitten, ein Kleid nach Maß gefertigt und dann nachher nachgewiesen wird, daß das Christentum tatsächlich in dieses Kleid hineinpasse.

Zur Verdeutlichung des Grundgedankens ist noch die weitere Erörterung einer Einzelfrage notwendig, nämlich des Problems von Religion und Offenbarung. Mit besonderem Nachdruck betont Dunkmann den prinzipiellen Unterschied dieser beiden Größen. Sein ganzes System baut sich eigentlich auf dieser Unterscheidung auf. Offenbarung ist nicht die Grundlage aller Religion, ohne die es überhaupt keine Religion gibt, sondern sie ist das geforderte Ziel des religiösen Erlebens, das jedoch nicht von allen Menschen erreicht wird. Worin besteht dann der genauere Unterschied von

Religion und Offenbarung? Er kann zunächst allgemein so bestimmt werden: Religion ist Gottesbewußtsein, Offenbarung ist „Selbstbezeugung Gottes“, „neuartige Gottesanschauung“ (S. 118, 142). Damit ist aber, wenn wir näher zusehen, ein doppelter Gegensatz gegeben, zu dessen Verdeutlichung die Begriffspaare immanent und transzendent, individuell und geschichtlich herbeigezogen werden können. Die Religion ist als Gottesbewußtsein eine rein subjektive, „dem menschlichen Geist immanente“ (S. 104) Größe, die aus dem menschlichen Selbstbewußtsein heraus sich entfaltet. Die Offenbarung dagegen geht auf „transzendentale [transzendente?] Erkenntnisquellen“ (S. 113) zurück und ist „aller immanenten religiösen Erfahrung transzendent“ (S. 111). Religion ist also ein menschlicher, Offenbarung ein göttlicher Akt. Aber mit diesem Gegensatz verbindet sich noch ein zweiter. Die Religion ist freilich auch eine Erscheinung innerhalb der Geschichte und führt in gewissem Sinn zur Gemeinschaft, aber sie ist doch nicht als positiv geschichtliche Größe wirksam, sondern drängt wegen ihres inneren Zwiespalts zu einem auflösenden Individualismus, je mehr sie sich entwickelt (S. 95). Erst durch die Offenbarung gewinnt die Religion eine geschichtliche Bedeutung, weshalb ihr im Unterschied von der Religion ausdrücklich „ein geschichtlicher Charakter“ (S. 112) zugesprochen wird. Die Offenbarung geht in die Geschichte ein und erscheint daher geschichtlich bedingt, aber ihr Gehalt ist trotzdem, eben weil sie aus transzendenten Quellen stammt, ein „übergeschichtlicher“ und „absoluter“ (S. 101), und darum bleibt sie auch ihrer Substanz nach in den verschiedensten geschichtlichen Formen sich überall gleich (S. 142).

Die Frage läßt sich nicht zurückdrängen, ob denn diese schroffe Scheidung von Religion und Offenbarung aufrechterhalten werden kann. Offenbar nicht. Das würde eine wirkliche „Kritik der religiösen Erfahrung“ zur Genüge zeigen, denn „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“ ist eben etwas anderes als Religion. Und wir sahen ja schon, daß bei Dunkmann diese Trennung von Religion und Offenbarung ganz wesentlich dadurch bedingt ist, daß er auch in seiner Dogmatik noch den alten Religionsbegriff der „Religionsphilosophie“ festhält, der nicht durch eine Kritik der reli-

giösen Erfahrung, sondern durch philosophische Konstruktion gewonnen ist. Mit der Kritik dieses Religionsbegriffs aber ist zugleich auch schon die Kritik des Offenbarungsbegriffs gegeben. Denn Dunkmann hat ganz recht, wenn er sagt, die kritische Prüfung seines Systems habe eigentlich nur darauf zu achten, „ob der an die Spitze gestellte Grundbegriff der umfassend richtige ist" (S. 26). Er ist eben hier der großen Gefahr aller Systembildung nicht entgangen, die darin liegt, daß die geschichtliche Erfahrung nach den Bedürfnissen des Systems und der Logik gepreßt und gemodelt wird. Zwar versichert er, in der Geschichte der Religion überall die Bestätigung für seinen Religionsbegriff zu finden (S. 172), aber tatsächlich ist bei ihm doch das System der erste und wichtigste Gesichtspunkt und drängt die geschichtlichen Bedenken zurück, was er auch mit wünschenswerter Deutlichkeit mit den Worten zugibt: Der Dogmatiker verfährt notwendig konstruktiv, er kann „gar nicht anders, er müßte das ganze System sonst von vornherein preisgeben. Er ist also niemals an einen vorgefundenen geschichtlichen oder biblischen Begriff gewiesen, sondern er deckt in seinem System diejenigen leeren Stellen auf, die er mit Inhalten aus der geschichtlichen Offenbarung auszufüllen bestrebt sein muß" (S. 350). Das ist aber dann in gewissem Sinn Gewaltpolitik in der Theologie. Und diese ist hier erst recht vom Uebel. Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß Dunkmann offenbar die scharfe Scheidung von Religion und Offenbarung selbst nicht konsequent durchführen kann. Während an der grundlegenden Stelle (S. 46) Religion als Bewußtsein des Heiligen und das Heilige als die absolute Norm bestimmt wird, „die dem menschlichen Subjekt transzendent ist", wird später unter der Hand aus dem Gottesbewußtsein ein „dem menschlichen Geist immanenter Tatbestand, den man nur uneigentlich Offenbarung nennen kann" (S. 104). Vielleicht wäre diese Unstimmigkeit beseitigt worden, wenn der neue Religionsbegriff in der Dogmatik folgerichtig beibehalten worden wäre.

2. Von den methodischen Fragen und der religionsphilosophischen Grundlegung wenden wir uns nun der inhaltlichen Eigenart der Dogmatik zu, die durch die starke Betonung des irrationalen Charakters des Christentums gekennzeichnet ist. Die Er-

örterungen des zweiten Teils des Buches (S. 156 ff.) kommen immer wieder auf diesen Sachverhalt hinaus und endigen mit einer zusammenfassenden Formulierung der These von der Irrationalität des Christentums (S. 370 ff.).

a) Wir gehen zunächst von der allgemeinen Bestimmung des Wesens des Christentums aus. Sie kann nur die christozentrische sein: das Christentum ist Christusreligion, ist nichts anderes als „die in Jesus Christus geschichtlich gewordene vollkommene Offenbarung Gottes“ (S. 175). Jesus hat inhaltlich nichts Neues gebracht, keine neue Lehre von Gott aufgestellt, aber er hat uns eine „neuartige Anschauung Gottes“ (S. 178) geschenkt. Denn in seiner Person ist der Heilige leibhaftig vor die Welt getreten, er ist die „Gegenwart des Heiligen unter uns“ (S. 176). Damit ist das tiefste Wesen des Christentums gekennzeichnet, und zwar erblickt Dunkmann in dieser Begriffsbestimmung eine „adäquate Aussage für alle Zeiten“ (S. 164), wobei freilich nicht ganz klar wird, warum dieses Urteil nicht das Schicksal der anderen theologischen Urteile teilen muß, daß sie geschichtlich bedingt und dem Relativismus unterworfen sind (S. 164). Dieses Wesen des Christentums nun ist eine „Erfahrungsgröße einheitlicher Art“ (S. 160). Ihre Einheit ist freilich keine logische, sondern eine erfahrungsmäßige, d. h. wir haben sie nur in der „Anschauung Jesu Christi“ (S. 177).

Ihren theologischen Ausdruck findet diese Auffassung vom Wesen des Christentums in der Trinitätslehre, die bei Dunkmann als analytisches Urteil erscheint. Der Begriff des dreieinigen Gottes wird nämlich rein durch logische Analyse des Begriffs der vollkommenen Offenbarung gewonnen, wobei Subjekt, Objekt und Prädikat der Offenbarung als drei verschiedene Urteilsmomente an dem Urteil über den sich vollkommen offenbarenden Gott aufgefaßt werden müssen. Die Trinität ist demnach kein Mysterium, wie in der kirchlichen Dogmatik, sondern eine rationale Größe. Denn, so wird behauptet, in dem Begriff des sich offenbarenden Gottes sind drei Bestandteile enthalten, „und andere können es nicht sein als diese“ (S. 217). Es bestätigt sich auch hier wieder, daß der Trieb zur Systembildung recht wenig nach der Geschichte fragt, sonst bekämen wir nicht einen rein logischen Trinitätsbegriff.

b) Von der allgemeinen Bestimmung des Wesens des Christentums muß die theologische Fixierung der einzelnen Bestandteile des Glaubensinhalts, die Untersuchung der theologischen, christologischen und soteriologischen Probleme scharf unterschieden werden. Während dort allgemeingültige, absolute Urteile (S. 218) gefällt werden können, macht sich hier die individuelle, geschichtlich bedingte Eigenart des Dogmatikers stark geltend. Die Eigentümlichkeit Dunkmanns besteht nun darin, daß er in einer umfassenden Kritik der altkirchlichen Lehrbegriffe und der neueren theologischen Formulierungen die Unmöglichkeit einer theoretischen Lösung dieser Probleme aufzeigt und mit allem Nachdruck den paradoxen, antinomischen und irrationalen Charakter aller dogmatischen Einzelbestimmungen betont. So ist es beim theologischen Problem, das das Verhältnis des christlichen Gott-Vater-Glaubens zum allgemeinen Gottesbegriff als dem Hort des Wahren, Schönen und Guten zum Inhalt hat; so bei der christologischen Frage nach der Denkbarkeit eines sündlosen Menschen; und so ist es endlich auch bei der Lehre vom heiligen Geist mit dem Vergleich des allgemeinen religiösen Bewußtseins und des christlichen Offenbarungsbewußtseins. Immer treten die Antinomien hervor, deren widerstreitende Momente auf intellektuellem Wege auszugleichen unmöglich ist. Das Resultat des ganzen Abschnittes ist demnach ein vorwiegend negatives und auch die Lehrsätze dieses speziellen Teils der Dogmatik haben im wesentlichen nur negative Bedeutung: sie können vor falscher Einseitigkeit, vor unrichtiger Fragestellung und vor dogmatischem Fanatismus bewahren. Das ist aber auch alles und sieht einer Bankerotterklärung der Dogmatik sehr ähnlich.

c) Ein abschließendes Urteil ist jedoch erst möglich, wenn wir bei Dunkmann die Beantwortung zweier letzter Fragen noch gesucht haben, nämlich einmal der Frage, was denn der tiefere Grund dieser Antinomien, und sodann der anderen, ob nicht ihre Aufhebung in irgendeiner Weise möglich sei.

Die Antinomien hängen unlöslich zusammen mit den wichtigsten Bestimmungen des ganzen Systems, sie haben ihren Grund im Gottesbegriff, im Offenbarungsbegriff und besonders in der Bestimmung des Wesens des Christentums. Der irrationale Inhalt

der Dogmatik ist schon durch die Irrationalität des Gottesbegriffs bedingt. Wir stellen uns Gott zwar nach den drei Formen des Normbewußtseins vor, aber wir dürfen nicht vergessen, daß er zugleich eine irrationale, überlogische, überästhetische und übersittliche Größe ist. Von hier aus erklären sich in der Lehre von Gott dem Vater die logischen (Verhältnis von Schöpfung und Erlösung), die ästhetischen (Seligkeit und Teilnahme am Weltleid) und die sittlichen Antinomien (heiliger Gott in Gemeinschaft mit sündiger Menschheit). Aus dem Begriff der geschichtlichen Offenbarung werden die Antinomien in der dogmatischen Konstruktion der Heiligen Schrift und des Glaubens verständlich. Die Heilige Schrift ist ein wirkliches geschichtliches Erzeugnis, wie jedes andere Literaturprodukt auch, aber gleichzeitig ist sie ein Zeugnis der Offenbarung. Sie vereinigt also zwei an sich unvereinbare Momente, Zeitliches und Ewiges, weil auch der Offenbarungsbegriff beides in sich schließt. Ebenso ist die Antinomie im Glaubensbegriff auf die besondere Art der geschichtlichen Offenbarung zurückzuführen. Insofern wir die Offenbarung als eine geschichtliche betrachten, ist der Glaube notwendig ein psychologischer Akt der Erkenntnis, notitia und assensus. Wenn aber das übergeschichtliche Moment an der Offenbarung betont wird, so ist klar, daß auch ihre Aneignung anderer Art sein muß, nicht mehr psychologisch erkenntnismäßig, sondern „metaphysisch" (S. 150). Schließlich ist dann die Bestimmung des Wesens des Christentums mit seinem Ineinander von Göttlichem und Menschlichem ein wesentlicher Grund für die Antinomien in der Fixierung der einzelnen dogmatischen Lehren. Als vollkommene geschichtliche Offenbarung umschließt das Christentum die Gegensätze des Geschichtlichen und Uebergeschichtlichen, Relativen und Absoluten, Partikularen und Universalen, Rationalen und Supranaturalen. Es ist in den Fluß der geschichtlichen Entwicklung hineingestellt eine geschichtlich bedingte, relative Größe, und doch gilt es unbedingt, absolut für alle Zeiten. Es ist in seiner Ausbreitung auf einen Ausschnitt der Geschichte beschränkt, und doch will es zu allen Völkern kommen. Es ist rational, weil es auf dem natürlichen Grunde des allgemeinen religiösen Bewußtseins ruht und weil in Christus die Postulate der Offenbarung erfüllt sind, so daß von

einer „anima naturaliter christiana“ geredet werden kann, und doch ist es zugleich supranatural, eine „revelatio supra rationem“ (S. 175), was für Dunkmann sowohl transzendent (S. 111), wie auch übervernünftig, unerfindbar, positiv gegeben (S. 175, 369) heißen kann. Das Christentum ist also, wenn auch für das Erlebnis eine Einheit, so doch inhaltlich eine durchaus irrationale, antinomische Größe, weshalb auch alle Einzelbestimmungen den Charakter des Paradoxen an sich haben müssen.

Es bleibt dann nur noch die Frage übrig, ob und wie eine Aufhebung dieser Antinomien möglich ist. Dunkmann betont hier mit allem Nachdruck, daß für die Reflexion, für das dogmatische Denken die Antinomien unlösbar sind und bleiben. Doch in anderer Weise ist eine Aufhebung möglich, nämlich im unmittelbaren Erleben und einst im Reich Gottes. Hier hat der Glaubens- und Rechtfertigungsbegriff im System Dunkmanns seinen Platz, übrigens wieder ein Beispiel dafür, mit welcher durch das System geforderten Sorglosigkeit mit den biblisch und geschichtlich bestimmten Begriffen umgegangen wird. Der Glaube wird nämlich höchst charakteristischerweise als „alogische Auflösung einer logischen Antinomie“ durch die Anschauung Christi (S. 354) bestimmt, und im Zusammenhang damit das Wesen der Rechtfertigung darin erblickt, daß für den Christen, der das Nebeneinander von Sünde und „neuer Kreatur“ erfahren hat, wiederum durch die unmittelbare Anschauung Christi „die Einheit christlicher Erfahrung“ hergestellt und „der Zwiespalt im Denken“ (S. 353) beseitigt, wenn auch nicht eigentlich überwunden wird. Auch die Eschatologie, mit der das System abschließt, wird unter den Gesichtspunkt der Auflösung der Antinomien gerückt. Das christliche Bewußtsein, das sich mit der durch den Glauben vermittelten Lösung nicht begnügen kann, drängt elementar nach einer gewaltsamen Aufhebung des Zwiespalts, die in der Lehre von den letzten Dingen gegeben ist. Freilich auch das ist keine intellektuell befriedigende Lösung, sondern „reines Postulat, das sich dem Glauben aufdrängt“ (S. 371 f.).

So schließt die Dogmatik mit der Betonung der völligen Irrationalität des christlichen Glaubens. Das ist zweifellos eine wertvolle Erkenntnis, die auch sonst in der dogmatischen Literatur

gerade in den letzten Jahren unter dem Eindruck des Krieges mit wachsendem Nachdruck ausgesprochen worden ist. Aber die von Dunkmann daraus gezogene Konsequenz einer bloß negativen Bedeutung der dogmatischen Sätze läßt sich doch wohl kaum aufrechterhalten, da sie von einem falschen, weil konstruierten, intellektualistischen Glaubensbegriff ausgeht. Die Glaubenssätze wollen ja gar nicht logische Probleme und spekulative Fragen irgendwie lösen, sondern sie wollen Glaubensgedanken zeit- und sachgemäß formulieren und begründen. Das aber ist eine ebenso notwendige wie mögliche Aufgabe, auch wenn man den irrationalen Charakter des Christentums noch so stark betont.

Zum Problem der Religionsphilosophie.

Aus Anlaß von Natorps „Sozialidealismus“.

Von

Dr. Hinrich Knittermeyer in Bremen.

(Zweite Hälfte.)

4.

Wer der Wesensbestimmung der Poiesis nachdenkt, wird ohne veiteres erkennen, wie nahe sie der Religion steht. Weil die Poiesis, iber alle *Sonderheit* des Tuns hinaus, die freie, in keinem enseits ihrer liegenden Zweck sich begrenzende *Urtat* der Seele bedeutet, kann sie nicht reine Aktivität, nicht ein bloßes Produkt der eigenen Tätigkeit der Seele sein. Deshalb ist sie als *unbedingte* Freiheit zugleich *völlige* Gebundenheit. Sie ist nicht Freiheit „wovon“ und nicht Freiheit „wozu“, sondern in sich elber ruhende Freiheit. Das, worin sie ruht, ist aber weder das ndividuelle Selbst in seinem natürlichen Entfaltungsdrange, mit einen willkürlichen Lüsten und Begehrungen, noch das Selbst der Gattung als der im Sittengesetz verbundenen Menschheit, ondern das überindividuelle und doch konkret und gegenwärtig virkliche *Urleben* der Seele. In ihm ist das Individuum und die Menschheit, Natur und Sittenwelt als in ihrem ungesonderten *Ursprung* vereinigt. Es selber ist daher weder als ein endlich Gegebenes mit dem Verstande zu erfassen, noch als ein unendlich Gefordertes in ewig sich steigernder Willensübung zu erkämpfen, ondern es bringt als aller Spannung zwischen dem Gegebenen

und Geforderten entschränkte, in sich beseligte Freiheit sich selber hervor, indem es sich bindet, sich öffnet dem Alleben des Universums. Grenzenloses Freiheitsbewußtsein ist daher in der Poiesis unzertrennlich von dem „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit". Was scheidet aber die Poiesis noch von der Religion, wenn sie doch „ganz deren Sprache spricht?" (Natorp S. 245). Haben wir, indem wir in der Poiesis die logische Formkraft jenes „mittlerischen" Lebens erfaßten, damit zugleich die logische Wurzel der Religion aufgedeckt? Ist sie gar mit jener identisch?

Diese Frage wird man unmittelbar zu bejahen geneigt sein, wenn man bedenkt, wie ja auch der theoretische und praktische Standpunkt das Problem der Religionsphilosophie durch eine solche naive Ausdehnung ihrer Kategorien auf das Göttliche meinten erschöpfen zu können [1]). Zum Naturrecht und zur Naturmoral trat die natürliche Theologie, wie sie im „Deismus" mit den Mitteln des Begriffs das Wesen Gottes zu bestimmen suchte. Auch der in seinen Motiven dem ursprünglichen Leben der Religion näherstehende Pantheismus haftet doch an der Vergöttlichung des Naturhaftgegebenen und bleibt wie der Deismus dem in der israelitisch-jüdischen Prophetie offenbar gewordenen Element der unerbittlichen Weltverneinung, das auch von der christlichen Religiosität unzertrennbar ist, fremd. Zu seiner Erfassung bot freilich die praktische Philosophie Kants eine gründlichst veränderte Möglichkeit. Aber so wenig die lebendige Religion bloße Weltkritik bleibt, so wenig ist die „Moraltheologie" imstande, das Problem der Religionsphilosophie aufzulösen. Diese Tatsache bildete ja den Ausgangspunkt unserer ganzen Betrachtung. Wenn so der theoretische und praktische Standpunkt, zur Weltform erweitert und auf den Ursprung alles Weltlebens bezogen, die eigentümliche Wirklichkeit des Religiösen nicht zu rechtfertigen vermochten, scheint nur noch der einzige Ausweg übrig zu bleiben, auf Grund des veränderten logischen Prinzips, auf Grund der Methodik der Poiesis das Wesen der Religion zu bestimmen.

Ein solcher Versuch scheint um so eher Erfolg zu verheißen, als

---

1) Vgl. hierzu meinen Aufsatz über die „Deutung der Religion in Natorps Geschichtsphilosophie", Prot. Monatshefte 1919 S. 17 ff., bes. S. 89 ff.

hon die geheimen logischen Motive der Kantischen
eligionsphilosophie in diese Richtung weisen. Denn obzwar der
ffenbare Ausgangspunkt Kants die praktische Philosophie ist, so
at man doch stets gefunden, daß die „Postulate“ der praktischen
ernunft, die für die Fragestellung der Religionsphilosophie ent-
heidend sind, in den strengen Gesetzeszusammenhang der Ethik
icht hineingehören. Für ihre Aufstellung ist eben jenes Pro-
lem der Verwirklichung des Sittengesetzes bestimmend, das,
nter Preisgabe des praktischen Primates, selber als ursprüng-
che, primäre Funktion des Logischen begriffen, bei Natorp als
Poiesis seinen zentralen Ausdruck fand. Aber doch bedarf es
ur einer kurzen Ueberlegung, um zu erkennen, daß auch die
oietische Formgebung die Religion unweigerlich in die Grenzen
er Humanität einschlösse und sie nicht als den alles tragenden
Grund des Universums der Humanität erfassen ließe. Inso-
weit die Poiesis ein reinerer, weil ursprünglicherer und voll-
ndeteterer Ausdruck unseres Menschentums ist, muß auch der an
hr sich bestimmende Gottesbegriff ein tieferer und wesenhafterer
ein; aber es wäre nur ein Pelagianismus in neuer Form, wenn
wir das Sein der Tat als die „gratia prima“ Gottes auf-
aßten und darin uns über alle Not erhoben glaubten. Wahrlich
ezeugt sich in ihr stärker als in der inneren Gesetzlichkeit und Zu-
ammenstimmung der natürlichen Welt, stärker als im moralischen
Gesetz die Wirklichkeit Gottes, aber sie ist nicht mit ihr identisch.
Gott lebt in der „Tat“, aber die „Tat“ ist nicht Gott. In der „Tat“
rst stiftet sich die im Widerstreit des Natürlichen mit dem Prak-
ischen scheinbar rettungslos vernichtete Einheit des Menschen
ls Trägers der Geschichte aufs neue, die Poiesis rettet die Freiheit
nd ungebrochene Wirklichkeit des menschlichen Kulturberufs, aber
ie Geschichte als Schöpferin der einigen Kultur bleibt als ganze
arum doch gebunden an eine mächtigere Wirklichkeit, die ihr selber
rst wahrhaftes Leben gibt.

Was die „Schöpfung“ grundwesentlich von der Religion unter-
heidet, ist ihr Formcharakter, kraft dessen sie als ein Moment
n die Gesetzlichkeit des Logischen sich einordnet, und damit durchaus
im Kreise der Bildung“ (S. 245) bleibt, nur innerhalb der

Grenzen der Humanität, obzwar als deren letztorganisierender Grund, etwas bedeuten und leisten kann. Würde man sie selber für das „Letztletzte" nehmen, so würde man übersehen, daß sie als jener „schöpferische Moment" der Berührung von Logos und Eros doch nicht absolute, aller Spannung von Philosophie und Leben entrückte Einheit ist, sondern, indem sie die Gegensätzlichkeit der *bloßen* Spannung überwindet, gerade damit doch nnr *im Hinblick auf sie* ihre Einheit vollbringt. Die befreiende Leistung der Poiesis erschien uns doch gerade darin, daß sie die lebendige Einheit der Kultur als gestaltendes Prinzip zu verbürgen imstande war. Das kann sie aber nicht anders, als indem sie die Gegensätze aus ihrer starren Entgegensetzung löst, und ihr eigenes Leben in sie einströmen läßt. Sie ist das „Gemeinsame, dem zu folgen Pflicht ist", und das das Auseinanderstrebende vereinigt. Wir fanden schon, wie sie *Philosophie* und *Geschichte* neu hervorbringt als die allgemein aufeinanderbezogenen schöpferischen Richtbezüge der Konzentration und materialen Entfaltung, in deren Doppelpoligkeit die Poiesis nur sich selber hat, in deren lebendiger Verknüpfung sie allein ihr eigenes Leben lebt; ebenso aber schafft sie *Theoretik* und *Praktik* neu als nun nicht mehr bloß auf einen Teilgegenstand (Natur *oder* Sittlichkeit) beschränkte oder in einem abgetrennten a priori (Begriff *oder* Idee) gegründete *Sondergebiete* der Philosophie, sondern als universelle, alle empirischen und apriorischen Abschränkungen überwindende *Selbstbegrenzungen* der Poiesis [1]). Damit

1) Hier läßt sich nur eine *formelhafte Andeutung* ihrer dadurch bedingten Wandlung geben. In der *Theorie* verendlicht sich die Schöpfung zur bloßen Abgrenzung, Geschichte zur Erfahrung, Philosophie zum Begriff. Sie ist „*Festsetzung* der Tatsache im Gesetz, des Gesetzes in der Tatsache" (S. 234). In ihr *soll* ein Festpunkt geschaffen, ein *Sein* begründet werden, auf daß ein *Ansatz* sei, daran das Lebendige den Halt finden kann, ohne den es ins Unendliche zerstieben würde. Hier gebietet der *Verstand*, dessen Funktion eben das „Zum-stehen-bringen" ist. Das in der Wechselbegrenzung der Tatsache und des Gesetzes, der Erfahrung und des Begriffs sich stiftende *Sein* der Theorie mag noch so grundlegend an der *Naturwissenschaft* sich darstellen, keinesfalls kann es in ihr sich erschöpfen, da die Humanität als ganze des Ansatzes der Theorie

tritt an Stelle des theoretisch-praktischen Dualismus eine allgemeine Entsprechung. Das Endliche darf nicht die unendliche Bewegungstendenz ein für allemal stillstellen wollen, noch darf der unendliche Sollensbezug alles Recht der endlichen Setzung aufheben. Beide bedingen und begrenzen sich wechselseitig, weil sie aus einem gemeinsamen Lebensgrund hervorwachsen; und sie bestehen nur, weil sie in ihren Grenzen selber zur Darstellung der Poiesis werden. Wie der schöpferische Fluß der Kurve in dem das Gesetz seiner Richtung in sich tragenden Punkte entspringt, wie Punkt und Richtung als jeweilige Festlegung und jeweiliger Bewegungsimpuls nur als Abgrenzungen Sinn gewinnen an dem zugrundeliegenden einigen Ganzen der Kurve, dadurch aber selbst aus ihrer beziehungslosen Gegensätzlichkeit befreit werden und in lebendige Wechselwirkung treten, so auch werden die Festlegung der Theorie und der Richtungsbezug der Praktik, die endliche Grenzsetzung der einen und die unendliche Entgrenzung der andern erst zu „lebendigen" Manifestationen des echten Logos, wenn sie aus dem Grunde der Schöpfung entspringen. Sie selbst aber ist mehr als bloße „Selbstgesetzlichkeit (Autonomie)", als schöpferische Feststellung (Theorie), und wiederum mehr als bloße „Selbstzwecklichkeit (Autotelie)", als schöpferischer Richtungsbezug (Praktik), nämlich eben „Selbstschöpfung (Autopöie)". Selbsterzeugung (S. 243 f.). Und als solche steht sie freilich in tieferer Verbindung mit der im Glauben erfahrenen Wirklichkeit des Religiösen als jene beiden Momente, in deren Spannung und Entspannung ihr Weltwirken allein sich bestimmen kann.

---

bedarf, und selbst die „Schöpfung" ohne die Feststellung nicht zum Begriffe ihrer selbst zu gelangen vermöchte. — Wurzelt alle Theorie im Endlichen, in der Setzung, so dagegen die Praktik im unendlichen Richtungsbezug. Ihre „konstitutive" Gesetzlichkeit gründet sich in der „Idee", in der „Vernunft", im „Willen" (S. 235), ihr Sein ist vielmehr ein „Sollen", das dem Sein der Theorie gegenüber als „unendliche Aufgabe" sich aufrichtet. Auch dieser Unendlichkeitsbezug der Praktik ist so allumfassend wie die Theorie. Die Wissenschaft selbst ist von praktischen Spannungen durchherrscht: „Was läge an (theoretischer) Wahrheit, wenn es keine Menschheit gäbe, der Wahrheit Gesetz sein muß, die sie will, wollen muß, weil sie selbst nur mit Wahrheit bestehen kann" (S. 239 f).

Aber auf die Notwendigkeit dieses letzteren kommt es in diesem Zusammenhang vor allem an. Der Logos kann als Schöpfer sich nur erweisen, indem er heraustritt aus der seligen Insichbeschlossenheit in die ewige Zweiheit menschlichen Kämpfens. So bedarf es in den Grenzen der Menschheit der Theorie und Praktik, wie es der immerwährenden Scheidung und tieferen Vereinigung von Logos und Leben, Philosophie und Geschichte bedarf. Schöpfung *ist* nur, indem sie im *Ringen* der *Gegensätze* als die verborgene, schaffende Harmonie sich entfaltet. Sie befreit von dem Verhaftetsein an das eine *oder* das andere, aber sie lebt und schafft nicht anders, als indem sie sich in jene Doppelheit der Pole einbezieht, sich bewußt zwar, darin *ihr* Leben zu leben, selber Ursprung jener Doppelpoligkeit zu sein, aber außerstande, ihrer reinen ungeteilten Schöpferkraft schlechthin einigen, uneingeschränkt tätigen Ausdruck zu geben. Ihr Sieg ist immer nur ein momentaner, bei dem es kein Verweilen gibt, sondern der, indem er sich bestimmt, aufs neue die Gegensätze in sich findet; und Erlösung ist er nur insoweit, als diese jetzt nicht mehr fremd der Poiesis gegenüberstehen, sondern in ihrem eigenen Grunde wurzeln.

5.

Doch aber sind wir jetzt so weit, daß über die Richtung, in der der logische Ursprung der Religion gefunden werden muß, kein Zweifel mehr sein kann. Natorp ist, wenn man von der Beziehung der Poiesis auf die unmittelbare Gewalt des Kriegserlebnisses absieht und den rein logischen Gang seiner Geistesentwicklung ins Auge faßt, von der Aufstellung einer „*allgemeinen* Kategorienlehre“ erst zur Begründung der „Logik der Tat“ fortgeschritten. Die „allgemeine Kategorienlehre“ als Kern einer „*allgemeinen*“, d. h. auf die *besonderen* Glieder des philosophischen Systems nicht mehr beschränkten *Logik* steht in der Tat mit der Poiesis in engstem Zusammenhang. Ohne daß *Theorie* und *Praktik* in der *Poiesis* als in ihrer Ursprungseinheit gegründet wären, wäre das Problem einer „allgemeinen Logik“ im Sinne der „kritischen“ Philosophie nicht zu stellen. Für sie ist

es wesentlich, daß der Logos ein Sondersein neben dem Leben nicht besitzen kann. Das Problem der Einheit des Logischen hat also nur dann einen Sinn, wenn der Humanität selber diese Einheit nicht fremd ist. Dafür bürgt die Poiesis, und um deswillen ist es nicht eine formallogische Spielerei, sondern eine unausweichliche Forderung des Lebens selber, die in der Dreiheit von Theorie, Praktik und Poiesis sich erhaltende Einheit zu gesondertem Bewußtsein zu erheben.

Das damit sich stellende Problem fordert ein Sicherheben über die produktive Tat des Logischen, wie sie als poietischer und wieder als theoretischer und praktischer Logos Geschichte wirklich macht. Nur indem ich die gesamte Basis, auf der die in sich verbundene und das Leben der Geschichte darstellende Dreiheit der Sonderrichtungen logischer Formgebung und gegenständlicher Gestaltung sich entfaltet, transzendiere, kann ich die Dreiheit mit einem Blick des Geistes überschauen und ihre ungespaltene Einheit zu erfassen hoffen. So stehen wir an dem Punkte, wo die Frage nach Wesen und Sinn der Transzendenz auftaucht. Auch die Poiesis wirkte schon Einheit, und Natorp drückt das auch so aus, daß er sie als das „Schaffende" und „Gebende" von dem „Findenden" und „Empfangenden" unterscheidet. Sie „gibt der Materie die Form, der Form die Materie" (S. 249), sie gibt die Theorie der Praktik, die Praktik der Theorie; sie selber „steht da, ungefragt, ungesucht", in ihr aber finden sich die gegensätzlichen Korrelate hervorgebracht und aufeinander bezogen. So ist die Schöpfung so wenig reines Geben, wie sie reine Einheit war. Ueber die unlösliche Wechselbezogenheit des Findens und Gebens vermag der Mensch zur unbedingten, ungebrochenen Einheit des Gebens sich nicht zu erheben. Doch aber ist die Frage nach diesem „letzten Einheitspunkt" (S. 249), nachdem die Poiesis als ein momentanes Aufleuchten ihn vor die Seele hingestellt hat, nicht mehr zurückzudrängen. Dabei zeigt es sich indessen, daß die Frage nach dieser Einheit ein doppeltes Antlitz hat; denn sogleich, indem sie als ein Problem der Logik sich stellt, ist sie damit selbst in die Zwiespältigkeit der alles Logische erfüllenden Spannung von Geben und Finden,

und wiederum in die Doppelpoligkeit des Letzteren zurückgewiesen. Andererseits aber weist sie, über alle kritischen Grenzen hinausdrängend, alle Verbindung mit dem Finden von sich und ist rein auf die absolute Einheit des Gebens gerichtet. Im *einen* Fall greift die logische Betrachtung über die Sonderheit theoretischer, praktischer und selbst poietischer Formung hinaus, und fragt nach der *Gesetzlichkeit* dieser Dreiheit selbst. Sie wirft die Frage nach dem Einheitspunkt aller Sondertat des Logischen auf, ohne damit selber ihre eigene Gebundenheit an die Sphäre des Logischen verleugnen zu wollen. Das ist die Problemstellung, die wir seit Kant als *Transzendentalphilosophie*[1]) bezeichnen. Im *andern* Fall *soll* die dreifache Formgebung des Logischen, deren gestaltendes Gesetz die Transzendentalphilosophie sucht, indem sie ihr zugleich für ihre eigene Darstellung unterliegt, als Schranke vernichtet werden, *soll* das absolute „Geben" in seiner Einheit rein als solcher sich erfassen. Hier *soll* die für die transzendentale Logik als Voraussetzung ihrer eigenen Verwirklichung bestehende Korrelation des Gebens zum Finden ausgelöscht sein. Das ist die Frage nach der *Transzendenz* im radikaleren Sinne, die schon Kant von der transzendentalen Frage dadurch unterschied, daß sie die für die Vernunft anzuerkennenden Grenzen zu überschreiten „*gebietet*". Es ist klar, daß das so verstandene Problem der Transzendenz über die Logik schlechterdings hinausreicht, gleichwohl aber als Grenzansicht von ihr selber gefordert ist. Wenn irgendwo, so müßte diese *Grenzansicht* der Ort sein, wo über das Verhältnis von Philosophie und Religion das entscheidende Licht ausgebreitet wird; wie denn der enge Zusammenhang von Transzendenz und Religion niemals auf die Dauer, trotz aller Ausflüchte einer Diesseitsreligion, in Frage gestellt werden konnte.

So aber wird es unmittelbar einleuchtend, wie alle Versuche, das Transzendente in logischen Sonderformen zu befassen, es in der Sprache des Begriffs, der Idee, des „lebendigen Begriffs", oder selbst einer eigentümlichen religiösen Formgebung zum Aus-

1) Es ist klar, daß damit nicht eine *Definition* der *Kantischen* Transzendentalphilosophie gegeben wird. Daß aber ihr *methodischer* Sinn in der aufgezeigten Richtung liegt, wird allerdings behauptet.

druck zu bringen, in doppelter Weise scheitern müssen, da sie das Wesen des Transzendenten wie des Logischen zerstören. Man hat, angeblich im Sinne der kritischen Methode Kants, das praktische a priori nur als die erste Stufe einer Reihe übertheoretischer Grundlegungen der Vernunft angesehen, dem das ästhetische und religiöse a priori nebengeordnet sind. Es schien, daß, gerade gegenüber der verbreiteten und irreführenden Auflösung der Religionsphilosophie in ein Anhängsel der Moral, der Selbständigkeit und Eigenart des Faktums der Religiosität nicht anders ihr Recht geschehen könne, als durch die Behauptung eines eigentümlichen a priori der Religion. Aber selbst wenn man in der Forschung „nach dem im Wesen der Vernunft liegenden apriorischen Gesetz der religiösen Ideenbildung" den schöpferischen Charakter der rationalen Grundlegung hervorhebt, und nicht in Gefahr kommt, nach dem Muster der Scholastik das a priori als ein starres formales Sein zu behaupten, selbst wenn man den Ansatz der Religionsphilosophie als eine „in immer neuem Anlauf zu vollziehende und immer nur annähernd lösbare Aufgabe" bezeichnet, selbst dann verkennt man den letzten Sinn der Religion, wie der Philosophie. Die wissenschaftliche Bewältigung der „Mannigfaltigkeit religiöser Erfahrung" mag zu den wesentlichen Aufgaben theologischer Theorie gehören, es handelt sich dabei um etwas anderes als um jene einzige Erfahrung, für die alles neu wird. Die Religion wird nicht nach ihrem letzten Wesen bestimmt, wenn sie nur als eine Teilerfahrung, als ein Eigentümliches neben anderem sich behauptet, sondern darin erst besteht ihre wesenhafte Eigentümlichkeit, daß sie die ganze Welt in ihrer Teilbarkeit vernichtet, um sie im Glauben als unteilbar eine neu hervorzubringen. Dann aber würde es ihrem Wesen geradezu entgegengesetzt sein, wollte man sie in einer Sonderform des Logischen begrenzen. Nur von der Einheit und Universalität des Logischen her wird man hoffen dürfen, eine Beziehung zu ihr zu gewinnen. Umgekehrt aber würde die in aller Besonderung doch festzuhaltende Einheit des Logischen zerstört werden, wollte man die Richtungen der Apriorität ins Beliebige vermehren. Wir erkannten es als die „transzendentale" Frage, gegenüber der Spaltung des a priori in beson-

dere Gruppen das übergreifende Gesetz ihres Zusammenhangs zu suchen. Der transzendentalen Gesetzlichkeit kann aber nicht genügt sein, indem man sie als eine allen Sonderentfaltungen des Logischen gemeinsame leere Form voranstellt; sie muß vielmehr das organisierende Prinzip der Sonderung des Logischen selbst sein. Dann aber ist es, ohne die Grundvoraussetzungen der modernen rationalen Entwickelung zu durchbrechen, nicht möglich, über die in der Dreiheit der Kantischen Kritiken sich herausstellenden apriorischen Methoden, in vertiefter Ansicht: über das theoretische, praktische und poietische a priori noch eine vierte apriorische Methode als jenen nebengeordnet hinzuzufügen. Damit wäre die transzendentale Einheit aufgehoben. Troeltsch sieht sich daher auch genötigt, den „Zusammenklang" der a priori mit einem Seitenblick auf Euckens produktives Geistesleben als eine transzendente Voraussetzung in die Logik selbst einzuführen. Damit aber kann sich ein autonomer Rationalismus nicht zufriedengeben, er wird die Einheit des Logischen in sich selber darzustellen und zu begründen niemals aufhören, auch wenn er dabei an Grenzen rühren sollte, die ihn selber tragen. Innerhalb dieser Grenzen aber ist dem Transzendenten kein Raum verstattet; der Kosmos logischer Methoden darf und kann keinen andern Sinn haben, als den Kosmos der Humanität zu begründen.

Aber in seiner Einheit und Totalität könnte er gleichwohl Ausdruck einer übergeordneten, transzendenten Realität sein. Darin liegt der tiefe innere Zusammenhang von Transzendentalphilosophie und Transzendenz begründet; transzendental und transzendent sind nicht nur terminologisch einer gemeinsamen Wurzel entsprungen, sondern stehen durch die Jahrhunderte hindurch in einem methodischen Zusammenhang, der freilich mit jeder Vertiefung der Transzendentalphilosophie neu und anders sich gestalten muß.

Plato hat die transzendentalphilosophische Frage als erster mit unerhörtem logischen Tiefblick gestellt, und in ihr zugleich die Philosophie mit dem Transzendenten verknüpft. Er gibt eine noch unentfaltete Anschauung ihres Sinnes, wenn er die „Idee des Guten" als die höchste Gesetzlichkeit des Logischen an die G r e n z e d e s S i c h t b a r e n setzt, und er gibt eine in ihrer Kernhaftigkeit unübertroffene Formulierung, wenn er im Philebus

die Elemente des Logischen in die Dreiheit „Sein", „Werden", „Werden zum Sein", und wiederum „Grenze", „Unbegrenztes" und „Begrenzung" scheidet, und ihre urlebendige Einheit dagegen als die göttliche αἰτία behauptet.

Wenn in dieser Auflösung doch noch der Intellektualismus nicht bezwungen scheint, so würde das freilich einer tieferen Auffassung des platonischen Idealismus gegenüber sich leicht als Schein herausstellen lassen. Für Platon ist der Logos durchaus nur Ausdruck eines ungebundenen, schlechterdings im Unbedingten wurzelnden Lebens. Aber jener Schein ist darum nicht unbegründet, weil der Logos hier noch nicht fähig war, jene furchtbare Kritik der Kultur in sich darzustellen, wie sie etwa in der israelitisch-jüdischen Prophetie sich ausdrückt. Die Transzendentalphilosophie wird hier zum Anfang der Philosophie und tritt daher, aller historischen Problematik, aller gegenständlichen Gegensätzlichkeit gegenüber, von vornherein als bindendes Gesetz auf. So war sie nicht mit solcher Spannung der Gegensätzlichkeit des Lebendigen gesättigt, daß das Christentum, ohne Gefahr sein Eigenstes zu verlieren, mit ihr sich hätte verbinden können. — Einem Plato ist es allerdings selbstverständlich, daß das Leben im Logos um seinen Ausdruck ringt; und daher ist ihm die Transzendentalphilosophie selber nicht eine starre Allgemeinheit, sondern die den unendlichen Prozeß der Individualisierung keimhaft in sich bergende Gesetzlichkeit der Spannung des Lebens selbst. Dieser Charakter ging der scholastischen Transzendentalphilosophie gänzlich verloren. Das Gepräge der mittelalterlichen Kultur ist ja dadurch bestimmt, daß die Religion aus sich kulturschaffend wirken will. So stellt alles Leben sich ursprünglich in religiösen Formen dar, und von ihnen aus erst fließt es auf die Begriffe über. Die mittelalterlichen Transzendentien (ens unum verum bonum) sind zufolge höchst einseitiger Interpretation des transzendentalen Gehalts der aristotelischen Philosophie die jenseits aller Kategorien liegenden festen Urpunkte des Logischen, die erst dadurch in lebendige Bewegung geraten, daß der „transzendente Grund" in ihnen sich bildhaft wiederfindet. Sie werden zum „Spiegel" der Trinität. Damit ist der Grund gelegt zu jener Vermischung

des Transzendenten und Transzendentalen, die bis heute nicht überwunden ist, und für das Problem der Religionsphilosophie unverändert ihre verhängnisvolle Rolle weiterspielt; verhängnisvoll nicht im Rahmen des mittelalterlichen, sondern des modernen Kulturbegriffs.

Otto ist sich Troeltsch gegenüber darüber klar, daß das Fundament religiöser Apriorität in einem transzendentalen „Kern" gesucht werden muß. Als ein solcher stellen sich ihm die von ihrer raum-zeitlichen Schematisierung befreiten Kategorien, die „transzendentalen Ideen" Kants und Fries' heraus. Wenn er daher in ihnen zugleich den „letzten Halt" der Religion erkennt, so scheint damit die Beziehung auf die Religion als eine im innersten Kern der Vernunft angelegte sich zu ergeben. Nun aber sollen diese Ideen für sich „kalte, abstrakte Gedankendinge" sein, die erst durch ihre Schematisierung in „Gemüt und Willen" im Sinne wirklicher Religion lebendig zu werden vermögen. Ist die ganze Kraft der Philosophie in dem „Aufweis des obersten rein Formalen" und in dem anthropologischen Nachweis erschöpft, wodurch Religion selber im Menschengeiste möglich wird: durch „praktischen Schematismus" und durch das „religiöse Gefühl", so ist das Transzendentale hier ein Abkömmling der scholastischen Transzendentien und nicht die Ursynthesis einer modernen Systematik. Was bei Troeltsch als brennende Frage zurückblieb, das Verlangen nach einer transzendental-logischen Vereinigung der verschiedenen Arten apriorischer Synthesis, von ihm selbst aber ins Metaphysische verlegt wurde, liegt ganz außer Ottos Gesichtskreis, für den das Transzendentale nicht im Sinne Platos ein letzter „allgemein-logischer" Ausdruck für die Gesetzlichkeit der Synthesis überhaupt ist, sondern eine formale Abstraktion wie in der Scholastik. Hier ist überhaupt von einem Ringen der Ratio, das Lebendige in sich darzustellen, gar nicht zu reden, alles Lebendige kommt von außen; statt daß der Logos, in Spannung mit dem Lebendigen ewig sich übersteigernd, sich aus der Kraft seiner Methodik derart „irrationalisiert" hätte, daß die Grenzen der Religion von ihm aus sichtbar würden, wirkt hier ein starrer Bestand rationaler Faktoren, der in Selbstbesinnung zu erfassen ist, in den Fluß des Irrationalen

hinein und behauptet sich als letzter Halt wie alles Lebendigen, so zuhöchst der Religion[1]).

Wir sehen, wie die neuere Zeit, in Opposition zur Scholastik und zum Aristotelismus aller Zeiten (der aber dem echten Aristoteles meist höchst wesensfremd ist), das Leben wieder aus den logischen Methoden zu begründen, es in sich darzustellen sucht. Aber sie beginnt am umgekehrten Punkte, wie Plato. Die transzendentalphilosophische Fragestellung entringt sich ihr erst aus der

1) Im „Heiligen" (Breslau 1918 2. Aufl. S. 5) erklärt nun Otto in seinem früheren Buche (der „Kant-Friesschen Religionsphilosophie", Tübingen 1909) nur die „rationale" Seite der Religion behandelt zu haben, dem er jetzt ihr „irrationales" Korrelat in dem „Moment" a priori des Numinosen zur Seite setzt. Es überrascht nicht, daß die Eigentümlichkeit der „höheren Religionen" in der „Verbindung" der rationalen und irrationalen Momente besteht, die in der „komplexen" Kategorie des Heiligen Gestalt gewinnt. „Daß in einer Religion die irrationalen Momente immer wach und lebendig bleiben, bewahrt sie davor, Rationalismus zu werden. Daß sie sich reich mit rationalen Momenten sättigen, bewahrt sie davor, in Fanatismus oder Mystizismus zu sinken oder darin zu beharren, befähigt sie erst zu Qualitäts-, Kultur- und Menschheitsreligion" (S. 150). So wird denn Religion nicht eine radikale Ueberwindung des Rationalen, sondern ein Kompromiß zwischen rationalen und irrationalen Faktoren, das in apriorischer, weil logisch nicht ableitbarer Weise sich stiftet. Die Feindschaft von Kultur und Religion ist dabei aufgehoben, aber in Wahrheit handelt es sich hier nicht um ein freies Zusammenstimmen, sondern um scholastische Vermischung. Das Rationale bleibt als ein starres Sein neben dem Irrationalen. Für die echte Ratio aber kann es ein solches Danebenbleiben gar nicht geben, weil sie ihrer Tendenz nach alles durchströmende Kraft ist. Und die echte Religion wird es ebenso ablehnen, daß sie erst durch Anleihen bei der Ratio, die ihr ursprünglich fremd ist, „Qualitätswert" erhalten soll. Bei allem Wertvollen, was Ottos „Heiliges" an Darstellung des eigentümlichen religiösen Erlebens bringt, ist ihm das Problem der Religionsphilosophie verschlossen, rettungslos verschlossen, durch seine gänzliche Verkennung des modernen (und altplatonischen) dynamischen Charakters des echten Rationalismus. Damit aber ist er der Auffassung der Transzendentalphilosophie gar nicht fähig, die sich ihm in eine an sich tote Ordnung rationaler Faktoren auflöst, die Einheit und Leben nur hat aus der anthropologischen Natur. Sie liefert dann freilich die bequeme Bürgschaft einer Verbindung des Rationalen und Irrationalen im Religionhaben; aber dürften wir uns bei dem in ihr sich gründenden Fundament beruhigen, so bedürften wir keiner Philosophie und keines lösenden Gottes; denn in ihr ist alles aufgelöst.

Hingabe an die Widersprüche der empirischen Besonderheit. So konnte der Widerstreit der theoretischen und praktischen Vernunft in seiner ganzen Schärfe sich entfalten, obzwar mit ihm zugleich das transzendentale Problem seiner Ueberwindung sich stellen muß. In diesem Stadium steht unsere klassische Transzendentalphilosophie. Sie erhebt sich über der Anerkennung der radikalen Gegensätzlichkeit der in ihr beschlossenen Methoden. Aber auch so hätte sie nur der Forderung transzendentaler Einheit Ausdruck zu geben vermocht, wenn nicht das Erlebnis der Poiesis ihren Ausgleich im Bereiche der gegenständlichen Wirklichkeit zum Bewußtsein gebracht hätte. Daher ist jetzt erst in der Einheit des Logischen die Einheit des Lebendigen zugleich wirklich. Erst indem theoretische und praktische Vernunft sich als bloße Abgrenzungen an der poietischen Vernunft erfaßten, schloß sich in ihr zugleich die Kluft zwischen Logos und Eros. So hört auch die Transzendentalphilosophie auf, bloße Vermittlung zu sein zwischen dem „transzendentalen a priori" und dem „transzendentalen Gegenstand", sondern erfaßt ihren Ursprung in der transzendentalen Synthesis, Spontaneität, Freiheit, Schöpfung. Sie ist das Selbstbewußtsein der Poiesis. Was die Philosophie der Poiesis in der Hingabe an das Lebendige als den Zeugungsaugenblick schöpferischer Freiheit zum Bewußtsein bringt, gibt der Transzendentalphilosophie die Kraft und das Recht zu letzter schöpferischer Konzentration. Indem sie sich über die Dreiheit der gegenständlichen Objektivierungen des Logischen in Theorie, Praktik und Poiesis erhebt, und die transzendentale Objektivierung, Erwirkung des Logischen ins Auge faßt, wird sie seiner schöpferischen Einheit inne.

Es kann hier selbstverständlich auch nicht in Umrissen versucht werden, die Grundzüge einer neuen Transzendentalphilosophie, wie sie in Natorps „allgemeiner Logik" vorliegt, anzudeuten; schon deshalb nicht, weil die besondere Form ihrer Darstellung fur Natorp selber noch fortwährenden Wandlungen unterliegt, und er daher zu einer Veröffentlichung seiner Vorlesungen sich bislang nicht hat entschließen können. Für den Zweck dieser Betrachtung genügt es, über die methodische Absicht und die systematische Stellung der Transzendentalphilosophie Klarheit zu schaf-

en. Zudem ist sie für die besondere Gliederung ihres Aufbaus an
ie Grundrichtungen der logischen Bewältigung des Lebens in
heorie, Praktik und Poiesis gebunden, die ja selber nur die kon-
eten Erfüllungen der transzendentalen Gesetzlichkeit sind. Es
uß ihr darauf ankommen, die entscheidenden Bedingungen theo-
etischer, praktischer und poietischer Gestaltung als Momente
ines sie umschließenden Formgesetzes aufzuweisen. Das aber
at, wie wir schon sahen, Plato im Philebus geleistet, wo die Be-
ehungen von Begrenztem und Unbegrenztem auf Theorie und
raktik, und der sie verknüpfenden und realisierenden
egrenzung auf die Poiesis offenkundig sind und unschwer her-
ustellen wären. Derselbe Kern erscheint bei Kant wieder, nur
aß die weit stärkere Verflochtenheit der Logik in die Arbeit am
ebendigen ihm einen gleich reinen transzendentalen Ausdruck
icht verstattet. Aber Begriff, Idee und Urteilskraft stellen doch
nen „allgemein-logischen" Zusammenhang dar, der dem plato-
ischen sowie dem gegenwärtig zu fordernden wesensverwandt ist.
ür des letzteren Andeutung begnügen wir uns damit, auf die
reiheit von Prinzip, System und Methode zu verweisen, die alle
as Gepräge der Schöpfung an sich tragend, in sich doch das all-
emeine Verfahren des Logischen fortschreitend bestimmen. Das
rinzip ist der ewig im Fluß befindliche Ansatz, dem durch die
eziehung aufs System die Richtung auf unendliche Erweiterung
egeben wird, während die Methode die Beziehung beider auf-
nander erst aktualisieren kann; ἡ μέθοδος ist ja ihrem Wortsinn
ach der „Weg" der logischen Untersuchung. So lehrt die tran-
endentale Gesetzlichkeit die dreifache Richtung der Kulturbewäl-
gung, -ertätigung, als einigen Ausdruck ihres schöpferischen Wesens
egreifen.

6.

Aber doch ist der Logos auch hier noch nicht sich selbst genug,
hlt er sich gebunden, trotz jener schöpferischen Einheit in die gött-
che αἰτία sich aufzulösen. Auch die in der Transzendentalphilo-
phie sich stiftende Einheit ist noch eine solche, die nur in den Gegen-
tzen sich erhält. Freilich muß sie die Rückstrahlung des in der

Poiesis bewußt gewordenen Aufblitzes der Freiheit in den Urpunkt des Logischen sein. Und nach dieser Richtung hin wird sie heute gegen Plato und Kant eine Steigerung erfahren können. Die Transzendentalphilosophie gibt eigentlich erst das Recht, Theorie und Praktik aus dem Geiste der Poiesis zu erneuern, weil sie erst die eine allesdurchwaltende Gesetzlichkeit des Logischen gewährleistet; und zwar als seinem letzten Wesen nach ein *tätiges Sichgeben*. Aber indem die Transzendentalphilosophie den Logos als Schöpfung erfaßt, wird damit nur um so zwingender die Schöpfung als ein Gebild des Logos erwiesen, oder, wenn dieser Ausdruck die für uns überall vorausgesetzte uneingeschränkte Bindung des Logischen an das Lebendigwirkliche verkennen ließe, wird sie an das Gesetz des Logischen gefesselt, das zwar weder starre Festsetzung noch gesollte Forderung, sondern freie *Gebung* ist, das der Logos sich selber *gibt*, aber doch nur, indem er in sich die Gegensätzlichkeit von Gesetztem und Gefordertem als unabwendbar mit seinem Schicksal verkettet *findet*. Die Schöpfung ist nur die konkreteste Erfüllung jenes Urpunktes, Urlebens, wie es in der transzendentalen Gesetzlichkeit seinen zentralsten Ausdruck sich schafft. So aber ist der Kosmos der Humanität nicht anders *Einer*, als indem die Einheit des Logischen bis in seine konkretesten Entfaltungen sich hindurcherstreckt. Sie ist jedoch nicht mit *jener* Einheit identisch, die das Bewußtsein der Schöpfung als unstillbares Verlangen vor uns hinstellt, und die als schlechthinnige Befreiung von aller Zerspaltenheit wirklich sein muß. Die Humanität fordert in ihrer höchsten Entfaltung als Schöpfung zum Korrelat jener transzendentalen Einheit, die der Logos selber zu verbürgen noch die Kraft hat, jene mächtigere Einheit des Transzendenten, die nicht mehr *innerhalb*, sondern allenfalls *an* den Grenzen des Logischen liegt. So entquillt gerade der transzendentalphilosophischen Besinnung auf die *Gefesseltheit* der Schöpfung in aller ihrer Freiheit an das Gesetz des Logischen der unbezwingbare Glaube an die *Freiheit* der Fesselung. Ist die „*Schöpfung*" für sich nicht *schlechthin* frei, und verstrickt die *transzendentale* Reflektion nur um so unabwendbarer an das Gesetz des Logos, so bleibt nur ein

inzliches Sichscheiden, Geschiedensein von aller Spannung der Bildung", von aller Verwirklichung der Geschichte, um in rer „Anschauung", in der tatbefreiten Hingabe an sie, der Seligkeit rer gottentsprungenen, gottwesenden Einheit teilhaft zu werden. Damit erschließt sich über der Humanität, an ihrer „Grenze", ls ein „Letztletztes" die Religion.

Natorp nennt sie „das ungeheure Wagnis des Heraustretens us der ganzen Bindung des Orts- und Zeitzusammenhangs durch ie Besinnung auf ein in der Tat Innerlichstes und Höchstes, urch den Rückgang . . . auf einen Nullpunkt, der nicht as Nichts, die Nichtigkeit, sondern den Quellpunkt besagt, us dessen intensiver Unendlichkeit, Ueberendlichkeit der Strom des ebens unversiegbar hervorquillt" (S. 185). Fast scheint darin er „Schaffensgrund" (S. 250) mit zuviel rationalen Prädi- aten belastet, doch haben sie alle vor diesem Tiefstletzten nur Symbol- nn, um dem eine Sprache zu leihen, was über alle Sprache hinaus- egt; denn auch das Wort ist Schöpfung. Fast scheint damit die n diesem „Rückgang" aufquellende Lösung und Rettung zu sehr n des Menschen eigne Kraft gestellt, wenn sie als ein „Wagnis" uftritt. Aber dieses „Wagnis" ist doch selber nur als ein grenzen- oses Trauen wirklich, es ist nur als ein „selbst- und weltver- essenes Stillehalten, sein selbst und der Welt unbewußtes, eben amit aber Selbst und Welt ganz umfassendes Insichhalten, grenzen- os hingegeben und hingebend, hingegeben in die Hingabe, sich ingebend in die Hingegebenheit, und so im vollkommen sich chließenden Zirkel eben Eines, in einer nicht mehr zu über- ietenden Einheit, der Einheit selbst, die nicht wieder eine ernere Vereinigung mit etwas, das sie selbst nicht wäre, ordern kann, denn es gibt kein andres mehr, mit dem sie erst wie- derum zur Einheit kommen müßte" (S. 251). So wird die im „Gott- chauen" sich vollziehende „Erlösung von der Welt", weil ie nicht Verneinung der Welt ist, sondern vielmehr nur das Heraustreten aus der in aller Weltschöpfung uns bindenden Gesetzlichkeit geschichtlicher Verwirklichung, weil sie somit die Steige- ung des Universums zur Schöpfung voraussetzt für ihren eigenen Ursprung, zugleich die „Erneuerung, Wiedergeburt" der Welt sein.

Der Rückgang in die echte Einheit wird zur „Wiederbringung aller Dinge in Gott".

So wird Natorp zu einer Begründung der Religion geführt, die, ohne die Einheit der Humanität und des Logischen aufzuheben, vielmehr geradezu als tiefste Rettung von Leben und Philosophie erscheinen muß. Damit ist er weit über das hinausgekommen, was er vor einem Vierteljahrhundert in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität" (1894, 2. Aufl. 1908) als sein Bekenntnis nur zu vertreten und vor seiner Philosophie verantworten zu können wagte. Damals suchte er die Religion im Hinblick auf die ganze Welt der gegenständlichen Objektivierung zu begründen. Sie ist ihm „nicht selber theoretische Erkenntnis, nicht ein bloßes, sei es rationales oder historisches Wissen von Gott, . . . nicht bloß eine eigentümliche Willensrichtung oder eine Art dichterischer Gestaltung", sondern alle diese Grundrichtungen humaner Kulturformung sind zwar in ihrem Zusammenhang erfordert als „Aeußerungen" des religiösen Lebens, aber nicht es selbst in seinem einheitlichen Grunde. Religion ist diesen Sonderarten der „Objektgestaltung" gegenüber die gemeinsame Verankerung in dem subjektiven Einheitsgrunde des „Gefühls". Der „Ablösung und Isolierung" der Objektwelten „wirkt das Gefühl mit seiner ganzen Kraft entgegen; es hält die Verbindung von allem mit allem im Bewußtsein aufrecht und bringt eben in dieser durchgängigen Verbindung alles Bewußtseinsinhalts die Bewußtheit selbst, die Subjektivität als solche, zum bestimmtesten, inhaltvollsten Ausdruck, dessen sie fähig ist". Wenn so Religion „das ganze Bett des Bewußtseinsstromes mit seinem flutenden Leben ausfüllen" soll, ohne indes „in die Weiten der Unendlichkeit sich haltlos zu ergießen", so ist damit bei allem Hinausschritt über die Objektwelten doch alle Transzendenz abgelehnt. Transzendenz möchte nun immerhin ein vieldeutiges Wort sein, auf das man am Ende verzichten könnte, und verzichten müßte, wenn es die schlechthinnige Trennung von aller „Immanenz" der Humanität besagen soll. Aber man wird Otto zustimmen, wenn er einmal sagt, daß „nicht Leistung für Kultur, nicht Beziehung auf Grenzen der Vernunft' und der Humanität' . . .,

ichts ihr Aeußerliches im letzten Grunde der Maßstab sein
ann für den Wert einer Religion als Religion". Wie dürfte etwas
Maßstab dessen zu sein sich anheischig machen, was vielmehr selber
ller Dinge Maß ist. Eine Beziehung der Humanität auf Religion
iberhaupt darf jedoch damit nicht abgeleugnet werden. Nur daß
iese Beziehung „innerhalb der Grenzen der Humanität"
iege, ist von Natorp jetzt selbst als unmöglich erkannt. Sofern
aher die Einheit der Objektgestaltungen innerhalb
er Humanität in Frage steht, hat die Religion nicht für sie ein-
utreten, sondern ist sie Problem einer tiefer verstandenen Philo-
ophie selbst. Es hat sich gezeigt, wie erst von hier aus das wirkliche
Problem der Religion sich stellt, indem die für die Philosophie je
rreichbare Einheit an eine Grenze rührt, die ihr selber
rst wahrhaft Leben zu geben vermag. Diese Grenze auf-
uzeigen ist das Höchste, was Philosophie leisten kann.

Aber indem Natorp in seinem früheren Buch auf das Ge-
fühl und die darin sich gründende „unteilbare Einheit des Be-
wußtseinslebens, seine Individuität" hinweist, taucht eine neue
Fragestellung für die Religionsphilosophie auf, die im „Sozialidea-
ismus" wohl ständig mitschwingt und innerlich berücksichtigt ist (eben
m Problem der „Individuität"), aber nicht ausdrücklich hervor-
gekehrt wird. Die Perspektive, die sich hier auftut, sei wenigstens
noch angedeutet. Die Religion erschloß sich bisher nur als eine
Grenzansicht von der Philosophie der „Objektgestaltung" her.
Theoretik, Praktik und Poietik waren die Stufen der Hervor-
bringung der Einen Objektwelt. Ihnen gegenüber hat nun gerade
das vergangene Jahrhundert eine neue Dimension des Logischen
auszumessen unternommen, die dagegen die Umwendung, die
Rückbeziehung dieser ganzen Welt der „objektivierenden Erkennt-
nis" in die unmittelbare Erlebniseinheit des Subjektiven sich zum
Ziel setzt, die Psychologie[1]). Sie ist in allem das Korrelat
der „objektivierenden" Philosophie, so daß sie in den gleichen, nur
entgegengesetzt gerichteten Bahnen verläuft wie jene. Auch die-
sem „subjektiven" Universum wird eine „Transzendentalpsychologie"

1) Ueber ihren methodischen Sinn vgl. Paul Natorp, Allgemeine Psycho-
logie Bd. I, Tübingen 1912.

nicht jene schlechthinnige Einheit verbürgen können, die es über alle *Formung* subjektivierender Verwirklichung hinauszuheben vermöchte. Auch hier wird mit der höchsten Freiheit der Icherfassung eine Sehnsucht nach *Auflösung* dieses Ich aufquellen, die zugleich seine wahre Geburt sein wird. Vielleicht ist damit dem Goetheschen „*Gefühl ist alles*" sein systematischer Ort anzuweisen, das nur als ein solches „*Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit*" bestehen kann.

Schleiermacher gibt in den „Reden über die Religion" dem hier angedeuteten doppelten Hinausschritt von der Humanität zur Religion einen tiefen Ausdruck, wenn er „Anschauung" und „Gefühl" des Universums als die Wurzeln der Religion unterscheidet. Wenn er der „Metaphysik" und „Moral" gegenüber das „Atmen" der Religion nur da verspürt, „wo die Freiheit schon wieder Natur geworden ist", so knüpft er sie damit im Grunde an die *Poiesis* an. Denn sie ist ihrem Wesen nach die Behauptung der *Wirklichkeit* der Freiheit. Freilich fehlt ihm ihr eigentümlicher Begriff, so daß er der Religion selbst die Vermittlung zwischen Metaphysik und Moral zuerteilen möchte, indem er sie als „das notwendige und unentbehrliche Dritte zu jenen beiden" behauptet. Aber im Grunde hat er die Poiesis dennoch eben in seinem Begriff des „*Universums*" [1]), und wir erkennen sogleich die Verwandtschaft mit dem hier umrissenen ersten Weg zur Religion, wenn er sagt: „*Anschauen* will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher *Passivität* ergreifen lassen!" Schwieriger ist es, im „*Gefühl*" die subjektive Transzendenz zu erblicken, da ja der neue Begriff der Psychologie für Schleiermacher noch viel weniger bestand als der Begriff der Poiesis. Aber auch sie spricht an einzelnen Stellen sich klar aus: „*Geraubt* nur hat der Mensch das *Gefühl* seiner Unendlichkeit und Gottähnlich-

---

1) Natürlich wird man sogleich erkennen, daß das Universum bei Schleiermacher weiter und schillernder gefaßt ist, als der von Natorp bestimmte Begriff der Poiesis, der jenem ja eben fehlt. Die Verwandtschaft läßt sich nicht übersehen.

eit, und es kann ihm als unrechtes Gut nicht gedeihen, wenn er icht auch seiner Beschränktheit sich bewußt wird, der Zufälligkeit einer ganzen Form, des geräuschlosen Verschwindens eines ganzen Daseins im Unermeßlichen." Gegenüber dieser Doppelpoligkeit der Transzendenz aber ann die Frage nach ihrer ursprünglichen Einheit gar icht mehr verstummen, und Schleiermacher hat sie sich mit tiefem Vorausblick gestellt: „Dieselben Handlungen des Universums, durch welche es sich Euch im Endlichen offenbart, bringen es auch in in neues Verhältnis zu Eurem Gemüt und Eurem Zustand; in-em Ihr es anschaut, müßt Ihr notwendig von mancherlei Gefühlen ergriffen werden." Es läßt sich von beiden nur getrennt reden", und der „feinste Geist der Religion" geht in der unvermeidlichen Scheidung" unserer Betrachtung verloren. Um o dringlicher aber ist es, sich vor Augen zu halten, daß „Anschauung hne Gefühl nichts ist", und „Gefühl ohne Anschauung auch nichts". Beide sind nur dann und deswegen etwas, wenn und weil sie rsprünglich eins und ungetrennt sind." Der „geheimnisvolle ugenblick" ihres Einsseins aber ist „unbeschreiblich". „Könnte und ürfte ich ihn doch aussprechen, andeuten wenigstens, ohne ihn zu ntheiligen!" Alle Bilder, in denen er ihn zu fassen sucht, müssen ber vor diesem Letzten versagen, das doch „die Geburtsstunde lles Lebendigen in der Religion" ist; „es ist damit wie mit dem rsten Bewußtsein des Menschen, welches sich in das Dunkel einer rsprünglichen und ewigen Schöpfung zurückzieht, und ihm nur as hinterläßt, was es erzeugt hat". Dieses Ureine ist in der Tat uch in der hier gebrauchten Terminologie das Analogon der Schöpfung" in der Sphäre der Religionsphilosophie.

Aber wenn nun auch das Religiöse, das wir als die schlecht-nnige Einheit des Transzendenten zu umgrenzen suchten, nur einer solchen Dreiheit sich darzustellen vermag, so scheint es, aß wir am Ende auch hier noch an die transzendentale Gesetzlichkeit efesselt sind. Das bleibt daher als letzte Frage noch zu erwägen brig, wie sich die Dreiheit von Anschauung, Gefühl und deren nsagbarer Vereinigung als Transzendentes von dem Transzenden-len in seiner höchsterreichbaren Einheit unterscheidet. Denn

während unsere frühere Betrachtung der Transzendentalphilosophie nur die objektivierende Richtung des Logischen umspannte, ist es jetzt, obzwar nur auf Grund flüchtiger Andeutung, klar geworden, wie ihr als ganzer die subjektivierende Richtung des Logischen entgegengesetzt ist, die auch ihrerseits in einer Transzendentalpsychologie sich gründen wird. War die „Schöpfung" des Logischen (im engeren Sinn, als des Logischen der Objektivierung) produktiv, gleichsam sich *äußernd*, auf die Erschaffung der *Einen* Welt der Geschichte und Kultur [1]) gerichtet, so ist die „Schöpfung" der Psychologie reproduktiv, gleichsam *verinnernd*, auf die tausendfältige Rückstrahlung der Einen Objektivität in die unendliche Mannigfaltigkeit der Subjekte, des Ichs gerichtet. Beide verhalten sich, auf einer höheren Stufe, wie Theorie und Praktik, indem jene gleichsam der *Ansatz*, die *Voraussetzung* ist, über der die Verwirklichung einer unendlichfachen individuellen Darstellung derselben als Forderung sich erhebt. Offenbar darf keiner dieser Gegensätze für sich herrschen wollen. Nur in dem *Miteinander* von objektiver Verwirklichung, *Weltschöpfung* und subjektiver *Verinnerlichung*, Rückbeziehung der Schöpfung in die Unmittelbarkeit der unendlichen, eigentümlich organisierten Urzentren des Lebens, ist das Leben im höchsten Sinne wirklich. Es selber als das Letzte muß dann wohl eine noch mächtigere „Schöpfung" sein, als wie wir den Widerstreit von Theorie und Praktik sie überwinden sahen. An ihr aber scheint sich dann erst die *gewaltigste* Einheitskraft des Logischen aufschließen zu können.

Oder sollte vor diesem Konflikt von Welt und Ich, vor dieser, wie es scheint, letztmöglichen Spannung der logischen Dualität die Kraft des Logischen uns verlassen? Denn wir werden, indem wir dieser neuen Fragestellung nachdenken, an ein Erbteil der dogmatischen Philosophie erinnert, das schon Kant mit dem tiefsten methodischen Gehalt seines Denkens in Verbindung zu setzen sich

---

1) Es könnte zweifelhaft sein, ob Kultur und Geschichte einseitig Probleme der objektivierenden Logik sind. Darüber soll hier nichts entschieden werden. Wir gebrauchten diese Worte bisher nur in diesem Sinne, und schränken sie auch weiterhin auf diese Bedeutung ein.

cht scheute; an die alte Einteilung nämlich der Metaphysik in
anszendentale Kosmologie, Psychologie und Theologie. Freilich
ben sich die Begriffe der Kosmologie und Psychologie für uns,
ch gegen Kant, weiter gewandelt und vertieft, aber es ist doch
ne weiteres klar, wie sie der Logik der Objektivität und Sub-
tivität entsprechen. Sollte etwa die Vereinigung beider auch
er auf etwas führen, das wir nur als transzendentale Theologie
sprechen könnten, und worin eben das Problem der Religions-
ilosophie sich verbärge, das die Einheit des Transzendentalen
der Einheit des Transzendenten begrenzt?

Wenn wir uns der Platonischen Ausdrücke im Philebus be-
nen, so war der methodische Ursprung des Logischen die Be-
enzung, die aber selber ohne Grenze und Unbegrenztes
cht wirksam werden konnte. Die Schöpfung war für ihre Aus-
rkung an die Korrelate von Theorie und Praktik gebunden.
e transzendentale Logik konnte nicht anders die Einheit dieser
eiheit herstellen, als indem sie die lebendige Gesetzlichkeit dieser
eiheit aufwies. Dabei würde bei näherer Durchführung sich
zeigt haben, daß für sie die theoretische Setzung notwendig den
ifang macht, während die praktische Richtbeziehung des Un-
dlichen das Ziel darstellt, zwischen denen die Schöpfung ewig
Fluß ist. Bei der Psychologie ist es gerade umgekehrt. Sie
nmt das Unendliche, als ob es gesetzt sei und reflektiert auf
Einheit, als ob sie ein Unbestimmtes, Unbegrenztes sei. Jenes
Anfang, dieses ist Ziel, und ihre Schöpfung ist die ewige
tualität gerade des umgekehrten Weges. Dabei drückt das
ls ob" nur die Notwendigkeit der Psychologie aus, in ihrer
arstellung als Wissenschaft logisch, d. i. objektivierend zu
rfahren, und betrifft nicht die radikale Umkehrung der Tendenz,
vom Unendlichen auf das Endliche gerichtet ist. In schlichter
prache heißt das nichts anderes als dies: wenn wir die Welt
unsere besitzen wollen, können wir das nur, indem wir das
endliche tiefer und tiefer in die Grenzen unserer geistigen Form-
bung einbeziehen; wenn aber die Weltgestaltung zugleich der
eele ein tieferes Sein geben soll, so muß die Unendlichkeit der
schichtsschöpfung zugleich in die Einheit unseres Ich zurück-

bezogen werden, um es ins Unendliche zu erweitern. Objektivierung und Subjektivierung, Logik und Psychologie aber sind beide sich darin verwandt, daß sie nur in der Spannung und Entspannung der Gegensätze sich vollziehen können. Sollte über beiden nun eine *höchste Vereinigung* möglich sein, so wäre damit gefordert, daß wir die Ureinheit des Mittleren als *Prinzip* einer mächtigeren Logik zu fassen vermöchten. Das aber ist nicht möglich. *Schöpfung* hat nur einen Logos, wenn sie aus der Spannung der Gegensätze als der befreiende Funke aufschlägt, in dem nun die Gegensätze selber ein tieferes Leben empfangen. Schöpfung gibt es nur als Objektivierung und Subjektivierung, als Weltschöpfung und Ichschöpfung. Logische und psychologische Formgebung müssen in sich einer derartigen Steigerung fähig sein, daß sie über den Gegensätzen, die sie in sich *finden*, ihrer selbst als freier *Gebung* inne werden; sie können nur lebendige *Einheit* aus sich hervorbringen, wenn die Schöpfung als Grund ihrer Formung offenbar wird. Aber diese Schöpfung ist immer die in den Gegensätzen sich erhaltende, nicht *absolute*, für die es keinen Gegensatz mehr geben kann. Sie aber wäre da gefordert, wo die Schöpfung als *Prinzip* den Anfang machen müßte, welches der einzige Ausweg bliebe, wenn die im Endlichen anfangende Logik und die mit dem Unendlichen anfangende Psychologie in einer radikaleren Methodik vereinigt werden sollten, wenn Weltschöpfung und Ichschöpfung in ihrer Ursprungseinheit sich erfassen sollten. Welt und Ich sind nur in Gott verbunden. Der *Logos* ist selber nur ein Korrelat des *Lebendigen*; mit seinem Wesen ist unaufhebbar der Gegensatz gegeben; wenn es schon eine „Umwertung aller Werte" erfordert, um die *Psychologie* ausdrücken und darstellen zu können, so würde dagegen das Unsagbare sagbar werden müssen, wenn die *Theologie*, wie wir dies jetzt näher bestimmte Dritte über Logik und Psychologie nennen müßten, in der Form der Logik realisierbar werden sollte.

Gleichwohl ist der Hinausschritt zu ihr unausweichlich. Denn die Schöpfung der objektivierenden und subjektivierenden Logik, die Schöpfung der Welt und des Ich kann nur wesenhaftes Sein

und Leben bedeuten, wenn sie selber Begrenzungen einer mächtigeren, sie tragenden Einheit sind. Das ist das Postulat der Transzendenz, das somit der Logik nicht fremd und äußerlich, sondern innerlich notwendig ist. Es ist die Grenze der Philosophie selbst, von der es aber nur eine Grenzansicht geben kann, und keine Darstellung als methodische Verwirklichung, weil der Logos nicht „über seinen eigenen Schatten springen" und das Unaussprechliche aussprechen kann. Muß er es gleichwohl begrenzen, so ist freilich wiederum klar, wie er dabei seine eigene Sprache sprechen, das Absolute in seinen Urkategorien spiegeln muß. Aber diese Sprache, diese Spiegelung hat nur Symbolsinn, die Religionsphilosophie trägt als „Theologie" [1]) nur analogischen Charakter. Aber ihr Gleichnis hat soviel lebendigen Sinn, wie die Logik selbst Sinn und Leben hat.

So empfängt die Perspektive, die Schleiermacher uns erschloß, eine Bedeutung, die zugleich ein höchster Ausdruck der logischen Grenzansicht ist, wie sie Natorp uns — im „Sozialidealismus" — freilich weniger ausführt, als erahnen läßt. „Anschauung" des Universums erscheint jetzt als eine genialische Formulierung dafür, daß die Weltschöpfung aus aller Spannung der Objektivierung herausgelöst werden muß, wenn sie zur Offenbarung des auch in ihr sich bekundenden Urlebens werden soll. Nur indem der Mensch in der Freiheit der Schöpfung von allem Geschichtsberuf sich abtrennt, und das Universum seiner Tat ungehemmt in die dargebotene Seele einströmen läßt, wird jene Koinzidenz von Welt und Ich wirklich, in der sich ihm das Göttliche offenbart. Und wieder, nur indem die Seele über der höchsten Erfüllung und individuellen Ausprägung ihres Ich sich selbst vergißt, und im Gefühl ihrer schlechthinnigen Gebundenheit sich ins Universum auflöst, wird jene Koinzidenz von Ich und Welt wirklich, die die Nähe Gottes kundgibt und die Seele erlöst aus aller immer wieder erneuerten Spaltung. So aber werden wir in Anschauung und Ge-

1) Daß hier „Theologie" in einem höchsten systematischen Sinn als Theo-logie verstanden wird, und mit der traditionellen theologischen Wissenschaft nicht identisch ist, wird man nicht verkennen.

fühl des Universums der beiden Seiten des göttlichen Wesens inne, die in Objektivität und Subjektivität, in Welt und Seele sich bezeugen, wenn wir über alle Formung uns erhebend in ihnen das Ureine, Lebendige aufzufassen imstande sind. In Offenbarung und Erlösung haben wir das, was am Ende Eines ist, die ewige, ungebrochene Schöpfung Gottes[1].

Es sei unterlassen, in diesem Gleichnis des Göttlichen die Wirklichkeit der christlichen Religiosität auszudrücken. Dem nachfühlenden Leser werden die tiefen, inneren Beziehungen ohne weiteres sich herstellen. Hier geben wir nur noch der Feststellung Raum, daß der Logos, indem er im Absoluten erstirbt, darin doch zu neuem Leben erwacht. Es gibt keine sicherere Bezeugung seiner Gottentsprungenheit, als daß er selber an die Grenzen des Göttlichen hinzuführen die Kraft hat.

---

1) In diesen Symbolen, deren transzendentalen Zusammenhang man leicht überblickt, analogisierte Natorp gesprächsweise das Göttliche.

Das Verhältnis der Christologie zur historischen Leben-Jesu-Forschung.

Von

Lic. th. F. W. Schmidt, Privatdozent in Halle a. S.

II.

Die Auseinandersetzung mit der historischen Wissenschaft.

4.

Im bisherigen wurde die religiöse Begründung des Glaubens auf den geschichtlichen Christus ganz isoliert behandelt, ohne im einzelnen der Tatsache der historischen Forschung zu achten. Zwei eng zusammenhängende Fragen haben uns beschäftigt: die nach der Notwendigkeit und Möglichkeit des Christusglaubens. Die Notwendigkeit, so sahen wir, ist verankert in dem sittlichen Charakter unserer Religion. Die Möglichkeit in der religiösen Beziehung des Glaubens zu seinem Grund, darin, daß der geschichtliche Christus oder sein persönlicher Wille unmittelbar lebendigen Glauben zu wecken imstande ist (Hebr. 13, 8). Mit der historischen Erfassung des Juden Jesus von Nazareth aus dem ersten Jahrhundert hat dies Erlebnis direkt nichts zu tun; der vom Glauben erkannte Wert seines Grundes bestimmt zugleich die Einsicht in eine höhere Wirklichkeit (und umgekehrt), als sie der Historiker zu erfassen vermag, für den diese Person nur als eine Geschichtstatsache, jedenfalls aber nicht als eine übergeschichtliche Offenbarung Gottes in Betracht kommt. Aber nun fragt es sich, ob die der Klarheit hierüber dienliche Ausscheidung der historischen Frage mehr als eine methodische

Zweckmäßigkeit bildet, nämlich einen Dualismus zu begründen imstande ist, der in der Sache selbst liegt. Anders ausgedrückt: ob die Selbständigkeit des Glaubens der historischen Forschung gegenüber durchgängig sich aufrechterhalten läßt oder ob sie nicht doch normalerweise nur eine relative ist aus Gründen des Glaubens wie der historischen Wissenschaft.

Die Entscheidung darüber bahnen wir uns an, indem wir kurz eingehen auf eine Darstellung, die mit möglichster Konsequenz, mehr als das bei Herrmann und Kähler der Fall ist [1]), einen strengen Dualismus durchzuführen sich bemüht. Es ist das die Untersuchung Wobbermins „Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft (Ueber die Notwendigkeit, zwischen Geschichte und Historie strenger zu unterscheiden, als gewöhnlich geschieht)" [2]).

Wie schon aus dem Titel hervorgeht, will Wobbermin eine eine streng dualistische Lösung ermöglichen durch eine Unterscheidung der Historie als wissenschaftlich geklärter und gereinigter Geschichte mit Resultaten von hoher Wahrscheinlichkeit (S. 6) von der Geschichte selbst mit einer die erstere weit überbietenden höheren Gewißheit. Was ein für allemal vergangen ist, fällt der Wissenschaft anheim. Aber nun gäbe es geschichtliche „Tatbestände", die in die Gegenwart hineinreichten (S. 7), so daß sie in ihrer gegenwärtigen Erlebbarkeit gerade die Grundlage und den Rückhalt für die historische Forschung bildeten (S. 10). So sei z. B. die Gewißheit „ich bin ein Deutscher" gänzlich unabhängig von einem Gelingen, durch historische Arbeit die Entstehung des Deutschen Reiches aufzuklären (S. 10, 53). Selbst wenn diese infolge etwaiger größter zeitlicher Entfernung in undurchdringlichen Nebel gehüllt sei, so ändere sich an der Sicherheit des genannten Tatbestandes nichts. Aehnlich stehe es, wenn auch der Vergleich sich nicht decke, mit der Stellung des Glaubens zur Person Jesu. Unter dem geschichtlichen Christus seien die unabhängig von aller Geschichtsforschung „in der Geschichte der Christenheit bis in die Gegenwart hinein geschichtlich wirksamen" Züge zu verstehen (S. 23), wie sie Paulus 1. Kor. 15

1) Vgl. oben S. 262 Anm. 3.

2) Beiheft zur ZThK. 1911.

auf den kürzesten Ausdruck gebracht habe [1]). Alle andern Mitteilungen der Evangelien dienten diesem Bilde zur Illustration (S. 23, 25); sie seien wie alle Einzelheiten zugleich der historischen Bearbeitung unterworfen (S. 26). Für die religiöse Erfahrung hingegen komme nur die Wirkung des Christusbildes, nicht die Frage nach seiner Entstehung in Betracht (S. 74). Freilich, wird dann doch wieder zugegeben, beanspruche der Glaube die Wirklichkeit einer hinter dem neutestamentlichen Bilde stehenden konkreten Einzelpersönlichkeit; allein, das sei Glaubensüberzeugung und mit der historischen Frage keineswegs identisch (S. 79 f.).

Man kann sich durch diese Untersuchung Wobbermins aufs erste befreit fühlen. In der Tat sind die Versuche nicht hoch genug einzuschätzen, die alles daran setzen, die Selbständigkeit der Glaubensbegründung zu wahren und den Glauben von den durch die historische Wissenschaft sich möglicherweise ergebenden Nöten frei zu machen, ohne die letztere Größe im geringsten zu vergewaltigen. Das scheint hier mit einer ganz einfachen Distinktion erreicht. Der auch für den Historiker selbst fruchtbare [2]) Gedanke Kählers [3]), nicht über der Untersuchung der neutestamentlichen Quellen die geschichtliche Wirkung ihrer Zeugnisse zu übersehen, liegt dieser Lösung zugrunde [4]).

Bei näherem Zusehen enthüllen sich aber gerade an dieser energisch vollzogenen Scheidung die Schwächen eines solchen Dualismus besonders deutlich. Erstens wird die historische Arbeit

---

1) S. 24. Die Uebereinstimmung mit Kähler (der sog. historische Jesus usw. S. 59 f., auch 48 und 61) ist beachtenswert: die Auferweckung Jesu gehört zum Glaubensgrund. Vgl. besonders S. 35 ff.

2) Vgl. die Andeutungen v. Harnacks in „Ueber den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche" 1912. Einl. S. V.

3) l. c. S. 62 ff., 99 ff. Dazu: Die Geschichte der Bibel in ihrer Wirkung auf die Kirche. Dogmatische Zeitfragen Bd. 1. Zur Bibelfrage 1907 [2] S. 266 ff.

4) Dabei ist interessant, daß auch Herrmann in seiner schon genannten Rede „Warum bedarf unser Glaube usw." 1884, von Wobbermin nicht beachtet, die Wirklichkeit des Deutschen Reiches als Beispiel für die Gegenwartsbedeutung einer in der Vergangenheit entstandenen Tatsache anführt.

weder den Glauben noch die systematische Theologie fragen, welchen Zügen der neutestamentlichen Ueberlieferung sie ihr Interesse zuwenden darf [1]). Vor allem aber: Wobbermin selbst ist nicht bereit, angesichts der glaubenweckenden Wirkung der neutestamentlichen Christusbilder die Frage nach einem historischen Hintergrund unter den Tisch fallen zu lassen. Diente die Geschichte dem Glauben wirklich nur zur „Invention" der religiösen Wahrheit (S. 70), dann könnte man sich mit der Gegebenheit des Neuen Testaments begnügen. Eben weil schließlich die religiöse Wahrheit sich selbst trüge [2]). Damit wären wir beim Rationalismus. Aber nun handelt es sich in der Religion um den Verkehr mit dem lebendigen Gott. Für die Wirklichkeit desselben ist seine Offenbarung in der Geschichte Bürgschaft. Genügt aber dann die Betonung ihres Wertes? Liegt dem Glauben nicht alles daran, daß dieser Wert Wirklichkeit ist? Kann er einfach Dignität und Realität verwechseln?

Gewiß ist das dauernd sich wirksam Erweisen dieses Bildes Beweis dafür, daß es sich um „kein bloßes Phantasieprodukt im Sinne individuell-zufälliger Phantasterei" handelt. Es ist tatsächlich eine „geschichtliche Größe" (Wobbermin S. 53). Allein, Schillers „Wilhelm Tell" nicht auch? Ist Tell nicht die Verkörperung des durch keine Tyrannei zu knechtenden eisernen Willens eines in seiner Kraft unverbrauchten Volkes, eine Verkörperung so lebendig, daß sie unwillkürlich gleiches Kraftgefühl zu erzeugen vermag, obgleich dieser Tell wohl nie gelebt hat? Nun läßt es sich wiederum gewiß nicht leugnen, daß es sich hier um ein Bewußtsein handelt, das jedes lebensfähige Volk naturgemäß in sich trägt.

---

1) Vgl. oben S. 325.

2) Charakteristisch trotz aller Betonung der Bedeutung Jesu für den Glauben Heitmüller, Jesus 1913, S. 175: „Wir vergessen nicht, daß der so entstandene Glaube nicht ein Glaube an die Geschichte, sondern durch die Geschichte Jesu ist. Und daß dieser Glaube, wenn er gewachsen ist, sein Leben und seine Wahrheit in sich hat". Auch wir glauben nicht an die Geschichte, an wissenschaftlich bearbeitete Historie so wenig wie an naive Tradition. Aber wir glauben an die allein in der Geschichte, nämlich in dem Charakterbild Jesu sich offenbarende Gesinnung Gottes.

Die Wirklichkeit der Person Jesu und des in ihr verbürgten Gutes, der Gemeinschaft sündiger Menschen mit dem heiligen Gott, ist hingegen von einer solchen Beschaffenheit, daß wir sie aus unseren eigenen geistigen Mitteln nicht zu bestreiten vermöchten [1]). Der Glaube ist darum in für ihn genügender Weise imstande, intuitiv die Wirklichkeit der hinter dem neutestamentlichen Zeugnis stehenden Persönlichkeit Jesu zu konstatieren. In der Tat hat er die Möglichkeit, in kritischen Zeiten seine Gewißheit zu verfechten, selbst wenn der Uebereifer historischer Kritik diese Persönlichkeit ins Reich der Phantasie verweisen zu müssen meint.

Indes, um zu entscheiden, ob diese Unabhängigkeit des Glaubens von historischer Arbeit wirklich eine absolute, nicht nur eine relative ist, muß man der Frage ins Angesicht zu sehen wagen, was dann wäre, wenn es mit den Mitteln historischer Wissenschaft zwingend erwiesen werden könnte, daß nicht (wie der Glaube meint) Jesus die Religion der Urgemeinde geweckt hat, sondern vielmehr selbst ein Produkt der synkretistischen Stimmung jener Zeit sei, die sich für ihren Kult einen entsprechenden Träger geschaffen. Man wende nicht ein, die Frage sei eigentlich eine akademische, tatsächlich sei ernste Forschung nicht in der Lage, von der Existenz dieser Persönlichkeit abzusehen. Es handle sich also nicht um das angegebene Entweder-Oder; die historische Einsicht könne wohl in dem Christusglauben der Urgemeinde ein Produkt damaliger religiöser Stimmung sehen, ohne leugnen zu müssen, daß ein Individuum Jesus von Nazareth gelebt habe, auf das sich dann (man weiß nicht wie) die religiöse Dichtung konzentriert habe. Dem Glauben hilft schließlich die nackte Wirklichkeit einer solchen Person nichts. Nein, es handelt sich darum, prinzipiell zu konstatieren, ob nicht irgendwie, Näheres vorbehalten, das Geschichtsbild des Glaubens mit dem Ergebnis einer ernst zu nehmenden historischen Wissenschaft (um vorübergehende Einfälle eines geistreichen Dilettantismus handelt es sich freilich nicht) harmonieren muß, will der Glaube sich nicht aufgeben und seinen Respekt vor der Wirklichkeit zweifelhaft machen. Am einfachsten dürfte die Entscheidung sein, wenn man sich den Dualismus mit seiner Spannung, ja möglichen

1) S. oben Abschnitt I, S. 265.

Entgegensetzung in das Bewußtsein derselben Person verlegt denkt. Ist es wirklich vorstellbar, daß ein Historiker als solcher von der Ungeschichtlichkeit der Person Jesu ehrlich überzeugt sein und gleichzeitig als religiöser Mensch von der Macht und Hoheit des neutestamentlichen Bildes so überwältigt werden kann, daß er in ihm die Wirklichkeit Gottes, seiner verzeihenden Güte erlebt? Die Frage stellen heißt sie verneinend beantworten [1]). Dann läßt sich aber lediglich auf Grund der Einsicht in den religiösen Charakter der Glaubensbegründung, in die religiöse Art der Vergewisserung um den in der Geschichte erkennbaren übergeschichtlichen Christus, ein prinzipieller Dualismus nicht aufrichten [2]).

Darüber darf es also kein Mißverständnis geben, daß historische Forschung den Grund des Glaubens weder gewähren noch sichern kann, daß dieser vielmehr dem einfachsten Menschen direkt zugänglich ist, wenn ihm aus dem N. T. das Charakterbild Jesu so entgegentritt, daß es ihn unmittelbar vor Gott stellt. Hingegen wird nun behauptet, daß dem Glauben so sehr alles an der wertvollen Wirklichkeit der Person Jesu liegt, an der Geschichtlichkeit des

1) Auch Herrmann leugnet diese Möglichkeit. Sobald der Historiker ein Christ werde, sei es ihm verwehrt, in den neutestamentlichen Berichten lediglich ein Phantasieprodukt aufgeregter Menschen zu sehen. Verkehr S. 67, 183 und Ethik S. 101. Es ist dann aber auch nicht ganz verständlich, wie Herrmann die dem Historiker zu seiner Arbeit nötige Ruhe schon dadurch zu sichern meint, daß er ihn von der Leistung befreit, dem Glauben seinen Grund zu verschaffen. Damit ist doch für den Historiker selbst, der Christ wird (oder ist), die Spannung zwischen seinem Glauben und seiner Wissenschaft noch nicht überwunden, die Herrmann (Christl. Welt 1918, Sp. 294) mit den Worten umschreibt, daß die historische Wissenschaft „mit vollem Recht (!?) erklärt, für sie sei das, was Grund unseres Glaubens sein soll, eine Einbildung". Die Frage ist ganz einfach die: kann ein ernster Historiker nicht mit gutem Gewissen ein Christ im Sinne der Reformation sein? Und umgekehrt ein solcher Christ kein brauchbarer Historiker?

2) Es ist doch auch psychologisch durchaus begreiflich, daß die Historiker aus dem Ritschlschen Kreise sich das Charakterbild Jesu, das Grund ihres Glaubens ist, mit Hilfe ihrer methodischen Schulung deutlich zu machen suchen. Z. B. v. Harnack, Reden und Aufsätze II, 1906 [2], S. 16 ff. Darüber vgl. man auch Troeltsch, Ges. Schr. II 1913, S. 205 Anm. 7.

Uebergeschichtlichen, daß er in der von uns dargestellten Weise nicht mehr zu entstehen und durchzuhalten vermöchte, wenn er mit der Ungeschichtlichkeit Jesu als einer historisch selbstverständlichen Voraussetzung zu rechnen sich genötigt sähe. Was in Zeiten der Not möglich ist, würde auf die Dauer zur inneren Unwahrhaftigkeit führen. Aus dem Mut des Glaubens würde Uebermut. Darauf hat seinerzeit Haering hingewiesen mit der unmißverständlichen Frage: „Gäbe es Gewißheit des christlichen Glaubens, wenn es geschichtliche Gewißheit von der Ungeschichtlichkeit der Geschichte Jesu gäbe?[1]). Haering hat sie mit Recht verneint[2]).

Es gehört zur sittlichen Art des Glaubens, sich mit Respekt vor der Wirklichkeit zu beugen. „Tatsachen sind harte Dinge" (Kähler). Nicht einmal in erster Linie die Selbstbesinnung des Glaubens auf seinen tragfähigen Grund, sondern mindestens ebenso das Ergebnis kritischer Untersuchung war es, was z. B. das Inspirationsdogma zerstört hat. Darum ehrt der Glaube die Tatsache der historischen Forschung als ein Mittel in Gottes Hand, ihn aufzurütteln und in der Besinnung auf seine Art lebendig zu machen[3]). Darum kann, darf er sich aber auch trotz aller Eigengewißheit der Frage nicht entziehen: wie, wenn nun die historische Forschung auch das Geschichtsbild des Glaubens, soweit er seine unveräußerliche Grundlage ist, auflösen zu müssen meinte? Diese Ueberlegung macht die Wahrheitsfrage zu einer äußerst komplizierten und eine Auseinandersetzung mit der historischen Forschung unumgänglich, wo immer diese durch entsprechende Bildung in den Gesichtskreis tritt, jedenfalls also in der Theologie.

Zuvor aber darf noch eines hervorgehoben werden: die historische Forschung ist nicht nur ein Geschick, mit dem der Glaube sich um der lieben Ehrlichkeit willen in Gottes Namen auseinandersetzt.

---

1) ZThK. VIII 468 ff. Vgl. auch Christl. Welt 1918, Sp. 454.

2) Darum sind die in ihrem Zusammenhang nicht unrichtigen Bemerkungen von Stephan, Glaubenslehre S. 47 f. ohne bestimmte Einschränkungen unvorsichtig.

3) Vgl. die schönen Sätze von Stephan, Glaubenslehre S. 137 bei n. 1. Aber auch schon Herrmann z. B. Verkehr S. 60 f., Ethik 102, ZThK. II, 235, 240, 252.

Vielmehr treibt er von sich aus positiv zu geschichtlicher Erkenntnis. Einer geschichtlichen Tatsache verdankt er seine Entstehung, als ein neue Geschichte auslösendes Prinzip schaffender Energie stellt er sich dar. So hat er, so gewiß auch nur das Uebergeschichtliche an dem geschichtlichen Christus ihm von unmittelbarer Bedeutung ist, ein lebendiges Interesse daran, die geschichtliche Wirklichkeit und die Wirkungen dieser übergeschichtlichen Person zu sehen und aus der Kenntnis der Geschichte, vollends der klassischen Epoche unserer Religion das eigene Leben zu bereichern [1]). Ja, gerade wenn wie hier immer wieder betont wird, daß nur eine gegenwärtige Tatsache Grund unseres Glaubens zu sein vermag, ist die historische Arbeit als ein heilsames Korrektiv geradezu zu postulieren, damit nicht der „übergeschichtliche" Christus sich zu einer Idee verflüchtige und die religiöse Beziehung zu dem doch nur in der Geschichte erkennbaren Glaubensgrund sich in Christusmystik auflöse. Es ist somit nicht von ungefähr, daß unsre theologischen Fakultäten auch historische Arbeit treiben. Der Glaube selbst, nicht nur Wissensdurst, gibt die immer neue Anregung zum geschichtlichen Sehen. Freilich, der Trieb des Glaubens nach geschichtlicher Erkenntnis ist praktisch bedingt, ist verankert in dem Bedürfnis nach Erbauung. Das Sehen des Historikers hingegen will ein unintereſſiertes sein, an der Feststellung des Wirklichen sich begnügendes. Von daher zieht doch immer wieder auf historischer Seite der Verdacht seine Nahrung, im Grunde sei es mit dem Eifer des Glaubens, die geschichtliche Wirklichkeit zu sehen, nicht allzu ernst, der Wertgedanke sei der beherrschende. Demgegenüber beansprucht der Historiker nichts weniger, als mit den Mitteln seiner Methode die vergangene Geschichte so wahrheitsgetreu als überhaupt möglich zu rekonstruieren [2]). Ihn hindert nichts, den Wirklichkeitsanspruch des Glaubens mitleidig zu belächeln, wenn dieser sich auf eine Person Jesu gründet, wie sie so nach historischer Ansicht in das Reich des Mythus und der Legende gehört. Der Historiker erheischt den Anspruch, daß (wenn es einer kann) er es verstehe, geschichtliche Zusammen-

1) Vgl. Abschnitt I S. 276.

2) Z. B. Jülicher, Kultur der Gegenwart I IV$_1$ 1909 S. 43: „Wahrheit über Jesu Person, Wollen und Wirken".

hänge aufzudecken, die geschichtliche Wirklichkeit genetisch darzustellen [1]).

5.

Eine Auseinandersetzung mit der historischen Forschung ist also unumgänglich. Sie wird aber erst dann der Sache auf den Grund gehen, wenn sie nicht bei den wechselnden Ergebnissen dieser Wissenschaft Halt macht, sondern die ihnen zugrunde liegende Methode ins Auge faßt. Denn nur in der Methode kann der Schlüssel liegen für die Frage, ob und was für ein Verhältnis zwischen Christusglauben und historischer Wissenschaft besteht. Unsere Betrachtung der naturwissenschaftlichen Methode zu Anfang hatte ergeben, daß eine positive Beziehung zwischen Glauben und Naturwissenschaft darum nicht vorliegt, weil der Glaube der Sphäre persönlichen Lebens angehört, die Naturwissenschaft aber ihrer logischen Struktur nach diese Sphäre gar nicht tangiert. Sie hat dafür überhaupt kein Verständnis, denn sie kennt nur eine unendliche Kette mechanisch aufeinander wirkender Vorgänge, die sich gegenseitig bedingen, aber kein Unbedingtes. Darum ist hier ein Dualismus zwischen ihrer Betrachtungsweise und den Erkenntnissen des Glaubens sehr wohl möglich. Aber steht es nun mit der historischen Methode nicht anders, da sie sich offenbar auf das Reich des Persönlichen konzentriert, letzten Endes also in der Ethik ihren Rückhalt hat?

Wer sich über das Wesen der historischen Begriffsbildung unterrichten will, kann nicht an der Arbeit Rickerts vorübergehen,

---

1) Mir will scheinen, die Tatsache, daß Herrmann die Prinzipien der historischen Arbeit nicht eingehender untersucht, sei ein Beweis dafür, daß er deren Anspruch unterschätzt. Man bekommt unwillkürlich den Eindruck, als sähe er im Ganzen in dieser Tätigkeit eine mehr handwerksmäßige kritische Prüfung der neutestl. Quellen, die z. B. aus den Paralleldarstellungen der drei ersten Evangelien für jeden nachweisbar feststelle, welche Gestalt eines Jesuswortes älter sei. Daneben decke historische Arbeit noch gewisse Zusammenhänge der Anschauungen Jesu usf. mit der Zeitgeschichte auf. Vgl. z. B. ZThK. 11, 252; Verkehr S. 60; Die mit der Theologie verknüpfte Not usw., 1913, S. 34, 40. Dazu beachte man etwa das wertvolle Selbstbekenntnis des Historikers Wernle, Jesus, 1916 S. VII.

der sich ein besonderes Verdienst um eine logische Grundlegung der Geschichtswissenschaft erworben hat [1]).

Im Gegensatz zur Natur als dem Dasein der Dinge „soweit es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist" (Kant), handelt es sich in der Geschichte um das einmalige Geschehen in seiner Besonderheit und Individualität [2]). Die alte (materiale) Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften ist aber deshalb verkehrt, weil es tatsächlich kein Gebiet gibt, das nicht nach naturwissenschaftlichem (generalisierendem) Verfahren bearbeitet werden kann. Ein und dieselbe Wirklichkeit „wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere und Individuelle" (S. 60; Grenzen S. 224). Ein materialer Gegensatz der Objekte ist daher nur insofern zu konstatieren, als es Objekte gibt, die uns gleichzeitig mehr sind als „Natur" (S. 15). Faßt man letztere am besten unter dem Allgemeinbegriff „Kultur" zusammen, so ergibt sich der materiale Gegensatz von Natur- und Kulturwissenschaften. Denn das individualisierende Verfahren wenden wir nur den Objekten gegenüber an, die als Kulturwerte anerkannt sind. So ist der Begriff der historischen Kulturwissenschaften, in materialer wie formaler Hinsicht, gegen den beide Gesichtspunkte vereinigenden Begriff der Naturwissenschaften abzugrenzen (S. 18). Gegenüber dem Anspruch der naturwissenschaftlichen Methode, die allein berechtigte zu sein, gilt es sich zu wehren; es ist ein Fehler, von Wissenschaft nur da zu reden, wo die generalisierende Betrachtung in Anwendung kommt (S. 4 f., 58 f., 160). Das Problem der historischen Methode ist umschrieben mit der Frage, ob denn eine individualisierende Begriffsbildung überhaupt möglich ist (78). Sie ist möglich eben durch die Werte, die an der Kultur haften (90). Insofern bestimmt der Begriff der Kultur das Prinzip der indivi-

---

1) Vgl. dessen Hauptwerk: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung 1913 [2]. Zur Klarstellung seiner Grundgedanken genügt für unsere Zwecke das kleinere Buch „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft" 1915 [3].

2) Kulturwissenschaft S. 16. Vgl. auch Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie 1908 [5 u. 6] S. 10.

dualisierenden Begriffsbildung (87). Das historische Verfahren ist also ein wertbeziehendes (97), doch so, daß dieses selbst nie über die Geltung eines Wertes zu entscheiden (das ist vielmehr die Aufgabe der „vom universalhistorischen Standpunkt" sich freilich notwendig ergebenden Geschichtsphilosophie, 158), vielmehr in den allgemein geltenden Werten seine Objektivität zu suchen hat (107). Mit dem wertbeziehenden Verfahren hängt zusammen, daß während für den Naturforscher das „Mitgefühl" nicht in Frage kommt, bei dem Historiker dieses eine wesentliche Rolle spielt: „für den Historiker, dem es gelänge, sein Selbst auszulöschen . . . . für den gäbe es keine Geschichte mehr" (93).

So weit Rickert. Das Ausschlaggebende ist für uns die Einsicht in den wertbeziehenden Charakter des individualisierenden Verfahrens und seine Folgerungen für den dasselbe anwendenden Historiker. Ohne eigenes Verständnis für Kulturwerte ist dessen Arbeit unmöglich. Mag immerhin bei gewissen philologischen und archäologischen Untersuchungen die geistige Art des forschenden Historikers so wenig eine erhebliche Rolle spielen wie etwa beim Physiker, wenn er die Fallgesetze u. ä. berechnet — sobald geschichtliches Verstehen gefordert wird, ist seine subjektive Verfassung von ausschlaggebender Bedeutung. Und zwar wird dieses Verstehen um so schwieriger, je verinnerlichter das dem Historiker sich darbietende Objekt ist. „Wem das Verständnis für die Schönheit der Formen mangelt, der wird nie ein tüchtiger Kunsthistoriker werden; die Religion stellt aber noch höhere Ansprüche als die Kunst [1]". Ist historische Arbeit dann aber wirklich eine „exakte" („wissenschaftliche" analog den mathematischen Naturwissenschaften) wie von so vielen Seiten immer wieder versichert wird? [2]) Wie sich unter 4) die Frage aufdrängte, ob die Selbständigkeit des Glaubens der historischen Wissenschaft gegenüber wirklich eine absolute zu sein vermag, so erhebt sich jetzt unwillkürlich der Zweifel, ob diese

1) Jülicher, Moderne Meinungsverschiedenheiten über Methode, Aufgaben und Ziele der Kirchengeschichte, 1901 S. 10. Vgl. Otto Ritschl, ZThK. III, 404 f. Wernle, Einführung in das theol. Studium 1911² S. 7 f., „Jesus" S. VI f.

2) Z. B. Heitmüller, a. a. O. S. 41, 165 f.

Wissenschaft sich überhaupt exakt, also unabhängig von irgend welcher Art Welt- und Lebensanschauung ihrer Vertreter ausüben läßt.

Doch, gehen wir langsam auf die aus der logischen Struktur der Geschichte sich ergebende historische Methode ein! Daß es sich in der Geschichte handelt um das Einmalige, Besondere, wie es so niemals wiederkehrt, das macht die Arbeit des Historikers außerordentlich schwierig. Während für die Naturwissenschaft die Prüfung ihres Arbeitsobjekts durch dessen unmittelbares Gegebensein oder durch das wiederholende Experiment möglich ist, ist der Historiker auf ein Rückschlußverfahren angewiesen: er kann nur ausgehen von dem durch seine persönliche Erfahrung bestimmten Kanon des Möglichen und vermittels des Grundsatzes der Analogie die Vergangenheit kritisch erschließen. Sein gegenwärtiges Erleben und Beobachten ist der Maßstab, den er an sein Arbeitsobjekt legt. Welchen Reichtum innerer Lebendigkeit sollte man also bei dem Historiker voraussetzen dürfen[1])!

Die Anwendung des Analogieprinzips aber ist getragen von der Voraussetzung der prinzipiellen Gleichartigkeit alles Geschehens[2]); einer Gleichartigkeit, die nicht zu verwechseln ist mit Gleichheit und darum dem Individuellen einen weiten Spielraum läßt.

Aus dieser Voraussetzung ergibt sich weiter das Prinzip der Korrelation, das sich darstellt als eine Anwendung des Kausalitätsgedankens auf die Geschichte, nur in entsprechender Abwandelung als Feststellung des zureichenden Grundes. Alle geschichtlichen Vorgänge stehen in geschlossenem Zusammenhang, bedingt und einander bedingend. Nur durch Aufzeigung der korrelativen Zusammenhänge läßt sich das Geschehene fixieren und genetisch rekonstruieren. So bedeutet diese historische Kausalität eine gewisse Einschränkung des mit der Sphäre des Persönlichen ge-

1) Vgl. auch Eck, Kulturwissenschaft und Religion in RGG III, 1822 ff. und Herrmann selbst, Christl. Welt 1918, 291.

2) Bernheim, l. c. S. 192: „Die Identität der Menschennatur ist das Grundaxiom jeden historischen Erkennens."

setzten Freiheitsgedankens und eine Relativierung der historischen Prozesse [1]).

Daran reiht sich noch ein Drittes an, das zuerst hätte genannt werden können. Die Eigentümlichkeit des historischen Verfahrens beruht ja gerade darauf, daß der zu bearbeitende Stoff nicht aus eigener Anschauung fließt, sondern erst durch Vermittelung sog. Quellen auf den Historiker kommt. Gegenüber den Quellen setzt der dritte für die Methodenlehre bedeutsame Faktor ein: die *Kritik*.

Gerade die Tatsache der *Quellen* könnte skeptisch stimmen, ob die historische Wissenschaft sichere Resultate zu erreichen imstande ist. Ist doch schon die richtige Beobachtung einmaliger Vorgänge, deren Zeugen wir selbst sind, außerordentlich schwierig! Da nun gar die Geschichtswissenschaft nicht die Ereignisse selbst, sondern erst die Berichte von Augenzeugen oder gar aus zweiter, dritter Hand usf. vor Augen hat, so muß es äußerst schwer sein, schon rein statistisch, Tatsachen als solche festzustellen. Dazu kommt noch die Möglichkeit, daß die Berichterstatter vielleicht absichtlich täuschen wollten oder Spätere, etwa Abschreiber, sich Ergänzungen erlaubt haben, ja endlich, daß die ganze Quelle eine Fälschung darstellt, so daß Inhalt und angeblicher Verfasser trügen. Nun ist aber nicht zu vergessen, daß es neben den Quellen direkte Ueberreste geschichtlicher Vergangenheit gibt (Denkmäler, Münzen usw.), *Urkunden*, die ein integrierender Bestandteil der Geschichte selbst sind. Wohl sind auch hier Fälschungen möglich (z. B. die sog. Donatio Constantini, die pseudisidorischen Dekretalen), aber immerhin läßt sich nicht leugnen, daß besonnene Geschichtsforschung es zu Resultaten bringen kann, die nicht weniger sicher sind als naturwissenschaftliche [2]) und zwar dann in erster Linie, wenn die in unserer Gegenwart konstatierbaren geschichtlichen Nachwirkungen so beschaffen sind, daß sie nur auf eine bestimmte Ursache sich zurückführen lassen [3]), oder aber wenn die Urkunden und Quellen einer

1) Vgl. *Troeltsch*, Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie. Ges. Schr. II S. 733.

2) Vgl. *Jülicher*, l. c. S. 13.

3) Vgl. *Vischer*, ZThK. VIII, 205, 208.

bestimmten Epoche so zahlreich und verstreut sich finden, daß Fälschungen und absichtliche Täuschungen ausgeschlossen sind [1]). Zum größten Teil allerdings vermag sie nur Wahrscheinlichkeitsurteile verschiedenster Grade abzugeben bei aller Kunst methodischer Quellenprüfung, die selbst aus Sagen und Mythen noch Einblicke in geschichtliche Vorgänge zu gewinnen imstande ist [2]).

Nun sind die genannten historischen Funktionen nie gesondert zu denken, sie gehen Hand in Hand. Schon bei der einfachen Feststellung von Tatsachen gibt der dem Historiker feststehende Kanon des Möglichen und der Einblick in ihre Bedingtheit den Ausschlag. Noch mehr macht sich sein eigenes Verständnis geltend, wenn er es mit Persönlichkeiten zu tun hat. Und das in steigendem Maße, je eigenartiger diese sind. Diese Persönlichkeiten wiederum sind ja nur Einzelfaktoren größerer Zusammenhänge. Hier tritt das Problem Persönlichkeit und Masse auf [3]). Die ganze Anordnung des Stoffes, das Aufzeigen der treibenden Kräfte, das alles ist abhängig davon, wie weit der Historiker sich selbst geschichtlichem Leben zu öffnen vermag [4]). Daher die verschiedenen Resultate, die aus denselben Quellen geschöpft werden!

So ist also die historische Wissenschaft ein kompliziertes Verfahren, das in Text-, Quellen- und Sachkritik sich einen Unterbau schafft zur möglichst objektiven Rekonstruktion vergangenen Geschehens, welch letzteres aber zugleich unter bestimmte Wertgesichtspunkte zu stellen ist und erst durch die Aufzeigung der in dieser Entwicklung wirksamen Ideen zur „Geschichte" im höheren Sinne wird. Alle seelischen Kräfte sind dabei angespannt, exakte Nachweise und axiomatische Entscheidungen gehen ineinander über. Objektive Voraussetzungen bedingen den Erfolg: wo die Quellen aufhören, ist die Kunst des Historikers am Ende. Von nicht geringerer Bedeutung ist

---

1) Vgl. Bernheim S. 160 u. ö.

2) Z. B. Budde, Die Altisraelitische Religion 1912 ³ S. 129 Anm. 2.

3) Darüber z. B. Jülicher l. c. S. 16 ff.

4) Vgl. auch Schlatter, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 1909, 2. Heft S. 20: „Der Dogmatiker in uns stattet den Historiker mit der Urteilsfähigkeit aus, mit der er Mögliches und Unmögliches, Wirksames und Totes am Geschichtsbild unterscheidet."

die subjektive Verfassung des Historikers: schon die Feststellung der Qualität der Quellen und ihrer Ausnützung hängt von individueller Auffassung ab [1]). Nur einen durch seine Quellen umgrenzten und durch die von ihm zu bearbeitenden Kulturwerte bestimmten Ausschnitt aus der geschichtlichen Bewegung der Vergangenheit ist der Historiker deutlich zu machen imstande und diesen gesehen mit seinem individuellen geistigen Auge. Es gibt darum keine „voraussetzungslose" Geschichtswissenschaft.

Dazu muß man sich noch vergegenwärtigen, daß die Prinzipien der Analogie und Korrelativität schließlich einen gewissen metaphysischen Hintergrund zu haben und zu fordern scheinen im Immanenzgedanken, hat es doch die Historie wie alle Wissenschaft nur mit immanenten Zusammenhängen zu tun, und fußt sie doch auf dem Gedanken der prinzipiellen Gleichartigkeit alles Geschehens, wie der Identität der Menschennatur [2]). Kein anderer hat wie Troeltsch so lebhaft darauf gewiesen, wie sehr die moderne historische Wissenschaft an den Immanenzgedanken gebunden ist, ja daß die historische Wissenschaft hervorging aus „der metaphysischen Annahme eines Gesamtzusammenhangs des Universums und damit auch der Betätigungen des menschlichen Geistes" [3]) und deshalb „eine bestimmte Stellung zum geistigen Leben überhaupt in sich schließt" [4]). Sie hat ihr Merkmal darin, daß sie wohl in dem Ganzen der geschichtlichen Bewegung eine Manifestation des Absoluten ahnt, hingegen eine solche innerhalb derselben wegen des Individualismus und Relativismus aller historischen Erscheinungen für unmöglich erklärt. Mag der christliche Glaube immerhin Verständnis aufweisen für die zeitgeschichtliche Bedingtheit Jesu („als die Zeit erfüllet war") — seine Behauptung, in ihm die absolute Offenbarung Gottes zu finden, ist für diese „historische Weltanschauung" lediglich eine Illusion [5]).

Hier wird jedenfalls deutlich, daß das Problem Glaube und Geschichte (bzw. Geschichtswissenschaft) ein noch schwierigeres ist

1) Vgl. Bernheim z. B. S. 756. 2) S. oben S. 334 bei Anm. 2.
3) Troeltsch, l. c. S. 742, 663. 4) Ebenda 731.
5) Dazu Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte 1912 [2].

als das durch die Tatsache der modernen Naturwissenschaft aufgegebene [1]). Hat doch die Natur ihre Bedeutung nur als Grundlage des geschichtlichen Lebens; mit diesem dagegen hat es der Glaube direkt zu tun. Beide sind Bundesgenossen im Kampf gegen unerlaubte Ansprüche der Naturwissenschaft. Und nun werden sie zu Feinden. Man sieht — und das kann nicht nachdrücklich genug betont werden — es sind nicht etwa einzelne Resultate, über die der Dogmatiker zur Not eben noch hinwegsehen kann, es ist die tatsächlich geübte historische Methode in ihrer metaphysischen Verankerung, die hier mit dem Anspruch des Christentums zusammenstößt. Dieser historischen Methode in der Theologie stellt Troeltsch die dogmatische gegenüber, für die die Bejahung des Wunders konstitutiv sei. Damit hat er, ob die Bezeichnungen glücklich gewählt sind oder nicht, tatsächlich den Gegensatz richtig formuliert. Und es kann nur im Interesse der Aufrichtigkeit liegen, ihn nicht zu verwischen.

Es ist ein großer Vorzug der auf Schleiermachers Verständnis des Wunders fußenden neueren Bearbeitungen dieses Problems, daß sie überzeugt sind, es hier nicht mit einer naturwissenschaftlichen Preisfrage zu tun zu haben, vielmehr den Begriff rein religiös fassen als Ausdruck einer Manifestation Gottes. Offenbar gewinnen dann alle Ereignisse, soweit sie als Wirkungen Gottes verstanden werden, den Charakter des Wunderbaren. Ist somit zunächst „Wunder nur der religiöse Name für Begebenheit" [2]), so ist aufs erste nicht abzusehen, warum nicht auch die Immanenzanschauung Raum für diesen Begriff lassen sollte [3]). Denn gerade weil es „natürliche" Ereignisse sind, individuelle Lebensführungen wie soziale Schicksale, die der Fromme als Fügungen Gottes deutet, versteht, können diese nicht eigentlich in Kollision geraten mit naturwissenschaftlicher wie geschichtlicher Kausalität. „Gott spricht stets durch die Weltbegebenheiten zu uns" [4]). Umgekehrt wären

1) Vgl. auch Troeltsch, Art, Glaube und Geschichte. RGG. II, 1452.

2) Schleiermacher, Reden 1799 S. 118.

3) Kalweit, Art. Wunder in RGG. V, 2155.

4) Charakteristisch hierfür Wendland, Zwei Wunderbegriffe. ZThK. XXVI 254.

dann gewisse biblische Wunder, soweit sich für sie keine natürliche Erklärung bietet, a priori als nicht tatsächlich konstatiert [1]). Allein, wie mir scheint, ist deutlich zu unterscheiden zwischen Wundern, wie sie der lebendige Glaube sieht und solchen, wodurch er geschaffen wird. Es ist tatsächlich die Eigenart gerade des christlichen Glaubens in allem, was ihm widerfährt, Handlungen Gottes zu sehen, wenigstens sich zu solcher Zuversicht durchzukämpfen. Insofern wird ihm alles ein Wunder. Aber man darf sich darüber doch nicht verbergen, daß umso brennender die Frage nach der Entstehung des Wunderglaubens ist. Entstehen und behaupten kann sich dieser Glaube doch nur auf Grund einer Tatsache, die „objektiv" so einzigartig ist, daß sie ihm zur Offenbarung des lebendigen Gottes zu werden vermag. Gemäß dem persönlich-ethischen Charakter des Gottes- und Glaubensbegriffs wird sie der Geschichte angehören, ohne jedoch restlos in der Geschichte aufzugehen.

Das Wunderproblem wird akut bei der Person Jesu. Eben deshalb, weil erst in der Berührung mit diesem Mann der Glaube als herzliches Vertrauen zu dem Gott erwacht, der über den empirischen Zusammenhängen von Natur und Geschichte steht und doch innerhalb dieser Zusammenhänge direkt auf uns wirkt [2]). Dieser

1) a. a. O. S. 242.

2) Sobald und erst wenn der Glaube sich durch den übergeschichtlichen Christus in unmittelbare Beziehung versetzt weiß zu dem lebendigen Gott, wächst in ihm die Zuversicht, daß alles Wirkliche ein unmittelbares Handeln Gottes mit ihm ist. Mit dem Gedanken der Naturwissenschaft, daß alles Geschehen Glied einer unendlichen Kette einander notwendig bedingender Vorgänge sei in Zeit und Raum, hat diese Zuversicht nichts zu tun. Sie bildet vielmehr ihrerseits einen Naturbegriff, der das Gegenteil von dem ist, was die Wissenschaft Natur nennt. (Wie der Glaube auch in der Geschichte etwas anderes sieht als nur eine Entwicklung der in der menschlichen Gattung vernunftmäßig begründeten Potenzen.) Denn für den Glauben ist alles Geschehen freies, unmittelbares Handeln Gottes. Frei in dem Sinn, daß Gott als Herr der Welt handeln kann, wie seine Liebe es zweckvoll findet, also u. U. auch so, daß Ereignisse eintreten können, die ihren Ursprung nicht in dem phänomenalen Zusammenhang der Dinge haben oder zu haben scheinen. In diesem Sinn vermag der Glaube die Paradoxie eines „Naturwunders" zu bejahen. Vgl. Kattenbusch, Ueber den Gedanken des Naturwunders. ZThK. XXI 394 ff. Den Protest

Glaube meint nicht sich zu objektivieren in einem von ihm geschaffenen Christuswunder, vielmehr ist er für sich der Ueberzeugung, seinerseits durch eine solche objektive Tatsache geschaffen zu sein [1]). Er weiß sich durch sie versetzt in eine Wirklichkeit, die über die Kulturzusammenhänge hinausgreift, obwohl sie in diese hineinragt. Also eine Wirklichkeit, die der Geschichtswissenschaft als einer Kulturwissenschaft so wenig zugänglich ist wie das geschichtliche Leben der Naturforschung. Wohl muß auch die Geschichtswissenschaft sich schließlich beugen vor dem Rätsel der Persönlichkeit und muß auf Ueberraschungen sich gefaßt machen, die wenigstens eine schrankenlose Durchführung des Entwicklungsgedankens vereiteln. Es kann also auch ihr geschehen, daß in der Eigenart einer Persönlichkeit ihr „der Durchbruch, die Verkörperung und die anschauliche Verbürgung der höchsten und reinsten religiösen Kräfte" [2]) entgegentritt. Aber für sie kann es sich immer nur handeln um Kräfte, soweit sie im Bewußtsein der menschlichen Gattung schlummern [3]). Eine

Herrmanns gegen dasselbe z. B. l. c. S. 234 f. und Christl. Welt 1918 Nr. 31/32, von dessen Wunderbegriff (supra et contra naturam) ich ausgehe, vgl. Offenbarung und Wunder 1908, finde ich umso unbegreiflicher, als er selbst z. B. von „objektiven Visionen" der Jünger am Ostermorgen redet (Kolleg W.S. 1913/14). Denn ein solcher Begriff ist für die naturwissenschaftliche Begriffsbildung ebenso ein hölzernes Eisen wie der des Naturwunders überhaupt; psychische Erscheinungen anders zu behandeln als dingliche Vorgänge sollte gerade dem modernen Bewußtsein verwehrt sein.

1) Es ist nicht von ungefähr, daß auch Wendland trotz der Behauptung, an den Ereignissen sei nichts, was ihnen einen wunderbaren Charakter gebe (l. c. S. 245), nicht umhin kann, wenigstens die Person Jesu selbst als „einzigartig" zu bezeichnen (251). Noch 1894 hat auch Troeltsch geschrieben (Ges. Schr. II 323), es bleibe angesichts des ntl. Bildes Jesu „keine andere Möglichkeit, als religiösen Wahnsinn anzunehmen oder ein uns unerforschliches, in die Formen des jüdischen Messianismus sich hüllendes Einströmen der übersinnlichen Welt, eine tatsächlich schöpferische und einzigartige Beziehung auf Gott anzuerkennen. Diese Alternative ist keine künstliche, die man als apologetische Pistole dem Historiker auf die Brust zu setzen suchte .... sie enthält ein unausweichliches, allgemein menschliches Problem, das jeder sich stellen muß, der von der Macht des von Jesus ausgehenden religiösen Lebens irgendwie ergriffen ist."

2) Troeltsch, Art. Glaube und Geschichte. RGG. II 1453.

3) Vgl. Hunzinger, Das Wunder 1912 S. 137 ff. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums S. 55 f.

Persönlichkeit, deren geistiges Wesen die Potenzen menschlichen Bewußtseins überragt, die qualitativ anders („Sündlosigkeit Jesu") dem Gemeinmenschlichen gegenübertritt, wie das der Glaube bei der Person Jesu zu sehen meint, fällt für sie aus dem Kanon des Möglichen.

So ist es in der Leben-Jesu-Forschung geschehen. Das hat doch wohl ihre Geschichte gezeigt [1]), daß unter konsequenter Durchführung der modernen historischen Methode irgendwie die ntl. Quellen vergewaltigt werden müssen [2]). Entweder ist man nämlich genötigt, das wunderbare Bild dieser Person auf das Konto der ersten christlichen Gemeinde zu setzen unter völliger Skepsis gegenüber allen von Jesus berichteten Zügen bis zur Leugnung seiner geschichtlichen Existenz oder aber man versteht seine Eigenart aus der eschatologischen Zeitstimmung und erklärt, entsprechend der modernen Beurteilung der apokalyptischen Erwartungen, Jesus selbst für einen psychopathischen Schwärmer. Als dritte Möglichkeit endlich bleibt der zwischen den genannten Extremen vermittelnde Versuch, alles Wunderbare an dem Bilde Jesu auf allgemein-menschliche Züge zu reduzieren, zumal sich tatsächlich in den anerkannt jüngeren Quellen progressiv fortschreitende Steigerungen der Tradition konstatieren lassen.

Die Geschichtsforschung scheint nicht anders zu können. Auf konsequenter Anwendung der Prinzipien der Analogie und Korrelativität des geschichtlichen Geschehens beruht ihre Arbeitsmöglichkeit und ihr grenzenloser Erfolg, ebenso wie der der Naturwissenschaft in dem Gedanken einer strengen mechanischen Gesetzmäßigkeit. Dann aber ist die Geschichtswissenschaft für den Christusglauben nicht nur ein Segen. Er muß es ihr danken, daß sie das Inspirationsdogma zerstörte, danken, daß sie ihn das nur Zeitgeschichtliche von dem Wesentlichen unterscheiden lehrte, danken, daß sie mit ihren Fortschritten immer mehr eine Unruhe in ihm erzeugte, die ihm ein Antrieb wurde zur Selbstbesinnung auf seinen

1) Vgl. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung 1913 [2].

2) J. Kaftan, Jesus und Paulus (Relig. Volksb.) S. 5 nennt das etwas drastisch „Geschichte, nicht wie sie ist oder war, sondern wie sie sein darf".

tragfähigen Grund und die Eigenart religiöser Gewißmachung. Aber es bereitet dem Glauben schwere Not, wenn den Historiker Voraussetzungen beherrschen, die, wären sie das letzte Wort, die Existenz des Glaubens untergrüben. Die Not ist unleugbar. Sie hat eben ihr Symptom darin, daß Troeltsch u. a.[1]) einen Rückzug anzutreten sich anschickten in die Regionen der Mystik, die von der Last unseres Problems nicht gedrückt wird.

6.

Was bisher als ein Fehler erschien, schon aus der Selbständigkeit der religiösen Glaubensbegründung einen Dualismus zwischen Glauben und historischer Wissenschaft zu postulieren, das bietet sich jetzt als Ausweg an auf Grund der Einsicht in die mit der christlichen Weltanschauung in Widerstreit stehende metaphysische Verankerung der historischen Methode, für die die Prinzipien der Analogie und Korrelativität alles Geschehens letzte metaphysische Wahrheiten bedeuten. Denn hier steht nicht religiöse Weltanschauung gegen geschichtliche Tatsachen, sondern Weltanschauung gegen Weltanschauung. Der christliche Glaube sieht in der historischen Methode lediglich ein Abstraktionsverfahren. Das Uebergeschichtliche ist ihr so fremd, wie ihr das Untergeschichtliche fern liegt. Was an geschichtlichem Stoff in ihre Prinzipien eingeht, vermag sie zu registrieren. Für das übrige fehlt ihr jede Beurteilungsmöglichkeit. Von hier aus wäre dem Glauben selbst eine Leugnung der Existenz Jesu historischerseits verständlich und erträglich. Um so mehr, als davon im Ernst keine Rede sein kann. Wenn nämlich die historische Wissenschaft auch keineswegs eine exakte ist — es gibt (wie wir oben sahen) Quellen, die alle „Voraussetzungen" brechen, Urkunden, die absolut feststehende Resultate ermöglichen. So steht es nun aber mit der Existenz Jesu und seiner geschichtlichen Wirkung in der Urgemeinde, mit deren Christusglauben und ihren Behauptungen von Erscheinungen des Gekreuzigten. Diese Tatsachen sind als solche durch den als Urkunde zu bewertenden 1. Korintherbrief verbürgt. Erst ihr Verständnis und ihre genetische Einordnung in

1) S. oben Einleitung S. 252.

die geschichtlichen Zusammenhänge jener Epoche läßt die widersprechendsten Deutungen zu. Der Historiker mag da handeln wie er es versteht; der Glaube hat für sich seine Intuition. Was unerschütterlich nachweisbar, das hat der Glaube für so gut zu achten wie unanfechtbare Resultate der Naturwissenschaft. Es steht damit wie gesagt nicht schlecht. Aber die Deutung und das Verständnis des einzelnen Historikers berühren ihn nicht. So der Dualismus [1]).

Dieser Dualismus ist möglich vom Standpunkt des Glaubens aus, dem in seiner Begegnung mit Christus die Wirklichkeit einer transzendenten Welt aufgegangen ist. Der Historiker, der kein Christ ist, wird damit nichts anzufangen wissen. Ihm ist diese Rede ebenso eine leere Behauptung wie dem Naturwissenschaftler, der in seiner Methode völlig aufgeht, der Gedanke der freien Persönlichkeit. Soweit er aber selbst Christusglauben hat, also das Uebergeschichtliche aus eigener religiöser Erfahrung kennt, wird der Historiker in den Prinzipien der Analogie und Korrelativität mit dem ihnen zugrundeliegenden Immanenzgedanken heuristische Maximen sehen, Prinzipien, denen eine regulative Bedeutung zukommt aber keine konstitutive. Daraus ergibt sich für ihn dann ein Recht, die Persönlichkeit Jesu in ihrem eigentlichen Kern als mit historischen Mitteln nicht erfaßbar zu kennzeichnen, während der den Immanenzgedanken für „die" metaphysische Wahrheit haltende oder kritiklos übernehmende Historiker gezwungen ist, in der bereits besprochenen Weise das Selbstbewußtsein Jesu zu behandeln und seine Erscheinungen als subjektive Visionen zu deuten [2]).

Im ersteren Sinne handelt v. Harnack, wenn er im „Wesen

1) Vgl. dazu das schon genannte Buch von Hunzinger S. 123 ff.

2) So etwa Joh. Weiß in seinem schönen Werk „Das Urchristentum" 1914 S. 20: „Demgegenüber kann die moderne Betrachtung, die mit dem ununterbrochenen Kausalzusammenhang rechnet, diese Erlebnisse der Jünger nur als „Visionen" ansehen". Daß die Verwirrung der Jünger ein solches Verständnis erschwert, wird nicht zugegeben. Im Gegenteil! Ihre Visionen waren „nicht, wie es ihnen damals schien, der Grund, sondern eine Wirkung ihres Glaubens" (S. 22). Auch Jülicher sucht die Visionen mit dem sanguinischen Temperament des Petrus begreiflich zu machen. Kultur der Gegenwart I. IV. 1. 1909 [2]. S. 71.

des Christentums"[1]) das Sohnesbewußtsein Jesu als sein Geheimnis bezeichnet, das keine Psychologie zu erforschen imstande sei. Ebenso Loofs in seinem grundgelehrten Buch „Wer war Jesus Christus"?[2]). Die Bedeutung dieses Werkes liegt in dem Versuch, schon mit historischen Mitteln nachzuweisen, daß die Voraussetzungen der historischen Methode bereits in der Quellenkritik zu Vergewaltigungen führen bezüglich der Einschätzung des 4. Evangeliums[3]) usw. Der Historiker dürfe nicht konstruieren, sondern müsse die Zusammenschließung der von ihm nicht zu einem Ganzen zu verarbeitenden Tatsachen dem Glauben überlassen. Aber ob diese Tatsachen als solche wirklich exakt zu gewinnen sind? Es scheint unleugbar, daß v. Harnack wie Loofs, um bei diesen Beispielen zu bleiben, indirekt geleitet sind von einem Faktor, der mit historischer Methode zunächst nichts zu tun hat, eben von ihrem eine transzendente Wirklichkeit bejahenden Glauben. Denn die konsequent angewandte historische Methode verlangt doch eine andere Stellungnahme: ihr bedeutet der Immanenzgedanke geradezu eine Formulierung der Aufgabe, nicht eher zu ruhen, als bis alles „Uebernatürliche" verrechnet ist in den korrelativen Zusammenhang geschichtlichen Geschehens. Sie wird also in der religiösen Ueberzeugung von der absoluten Einzigartigkeit der Person Jesu bei allem Respekt vor der Individualität dieses Mannes einen Hemmschuh sehen, haben doch tatsächlich nicht selten dogmatische Ueberzeugungen (man muß nur sagen: verschiedenster Art) der Geschichtswissenschaft nicht wenig geschadet. Darum ist es unumgänglich, prinzipiell in der eben dargelegten Weise eine solche Haltung theologischer Historiker zu rechtfertigen.

Im letzten Grund kann dann aber in bezug auf die Arbeit dieser Historiker von einem strengen Dualismus zwischen Christusglauben und historischer Wissenschaft keine Rede sein. Der erstere ist das übergreifende Moment, das indirekt bestimmend auf die letztere einwirkt. Nur so ist die Behauptung und ihre Begrün-

1) S. 81.

2) Deutsche Neubearbeitung des Buches What is the truth about Jesus Christ. 1916.

3) S. 68 ff.

dung möglich von dem nur regulativen Charakter der historischen Arbeitsprinzipien. Zum prinzipiellen Dualismus im eigentlichen Sinne wird diese Haltung erst da, wo der Glaube aus dieser Erkenntnis heraus seine Selbständigkeit gegenüber dem Verfahren und den Ergebnissen der den Immanenzgedanken für die letzte Wahrheit in der Bestimmung des Wirklichen haltenden Historiker zu wahren sich berufen fühlt.

Aber noch einen Schritt müssen wir weiter gehen. Wir haben angedeutet, daß historische Arbeit in der Weise ihr Objekt zu fixieren versucht, daß sie von außen nach innen vorrückend immer engere konzentrische Kreise zieht, d. h. zunächst den Bedingungen und der Umwelt nachgeht, durch die eine Erscheinung bestimmt ist. In der sog. religionsgeschichtlichen Schule ist dieses Verfahren zum eigentlichen Prinzip erhoben. Durch genaue Untersuchung der spätjüdischen Religion und Kultur und der hellenistischen Umwelt versucht sie die Anschauungen des Urchristentums und seiner Führer, etwa eines Paulus, in ihrer Genesis zu verdeutlichen in rastloser kulturgeschichtlicher und philologischer Tätigkeit. Aehnlich arbeitet aber auch z. B. die moderne Lutherforschung: Mystik und Augustinismus wie die Ausgänge der Scholastik (Biel) werden untersucht, um die Gedankenwelt Luthers begreiflich zu machen. Die Bedeutung solcher Bemühungen liegt am Tage. Die Basis der historischen Erscheinungen wird breiter, die Feinheit der Beziehungen in helles Licht gerückt. Allein, es fragt sich, ob es mit solcher Arbeit sein Bewenden haben darf. Denn das ihr zugrunde liegende Prinzip der geschichtlichen Kausalität, der Nachweis des zureichenden Grundes bedeutet zweifellos eine gewisse Nivellierung des Individuellen. Ist die Erfassung und Beurteilung des letzteren aber die eigentliche Aufgabe des Historikers, so wird von ihm noch mehr gefordert, nämlich eine gewisse Kongenialität und Einfühlungskraft, die nun umgekehrt gerade von innen heraus, aus dem Verständnis der spezifischen Eigenart einer Person ihr Denken und Handeln erfaßt. Damit kommen wir wieder auf den oben hervorgehobenen subjektiven Einschlag der historischen Arbeit, der — so paradox es klingt — allein schließlich eine Möglichkeit bietet, das Individuelle objektiv zu erfassen und geschichtliche Zusammenhänge zu ver-

stehen[1]). Beispielsweise dürfte es jedem katholischen Lutherforscher, auch wenn er im Streben nach Ausschaltung aller Vorurteile sich von Polemik fernhält, höchst schwerfallen, Luthers innere Kämpfe richtig zu beurteilen und zu erklären. In dem Augenblick, wo ihm das in wirklich kongenialer Weise gelingen sollte, wäre er der Gesinnung nach selber Protestant. Diese Tatsache läßt sich am besten deutlich machen etwa an der Arbeit von A. V. Müller, der, an dem „Naturalismus“ der katholischen Kirche irre geworden, aus ihr ausgetreten ist und mit Liebe der Erforschung Luthers sich widmet, in ihm aber nur einen Augustiner zu sehen vermag, weil er selbst offenbar noch nicht die Erkenntnis aufbringt, daß nicht eine Gnadentheologie schlechthin, sondern ein personalistisches Verständnis der göttlichen Gnade und darum eine restlose Ethisierung der Religion das Wesen evangelischen Christentums ausmacht. Weil er selber noch „Augustiner“ ist, darum vermag er auch nicht einzusehen, daß Luthers Eigenart gerade in den Gedanken sich ausspricht, die ihn über die besten Traditionen augustinischer Frömmigkeit hinausheben. An diesem Beispiel wird offenbar, daß die persönliche Frömmigkeit des Historikers nicht ein Mangel ist, der ihn zu historischer Arbeit unfähig macht, vielmehr eine notwendige Voraussetzung für ein wirkliches Gelingen seiner Arbeit, daß er aber zugleich die höchste Stufe der Religion aus eigenem Erleben kennen muß[2]), um fruchtbare Arbeit an Persönlichkeiten leisten zu können, die die einzigartigen Träger höchststehender Frömmigkeit sind.

---

1) Vgl. vor allem v. Harnack, Reden und Aufsätze I, 1906², S. 20: „Als ob es überhaupt eine lehrreiche Geschichtsschreibung geben könnte, die nicht subjektiv wäre! Nur dem sehenden Auge und dem urteilenden Geiste erschließt sich die Geschichte. Nur darum kann es sich handeln, daß der Geist das Wahrhaftige und die Kraft erkennt, und daß er die Tatsachen nicht meistert . . . . Kirchengeschichte vom Standpunkt der Reformation zu schreiben, das ist die wahre Kirchengeschichte.“ Dazu auch Troeltsch, Die Absolutheit usw. S. 78, daß „überall praktische subjektive Wertungen und Stellungnahmen mitwirken“.

2) Soweit man in der Religion mehr sieht als eine bloße Kulturbetätigung wie Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit, nämlich ein Werk, eine Gabe Gottes, wird man der Kunst des Nachempfindens hier skeptisch gegenüberstehen.

Das heißt aber nichts anderes als: Weil die Geschichtsforschung der Wirklichkeit um so näher kommt, je mehr das Objekt von innen heraus verstanden werden kann, ist es eine besonders wichtige Aufgabe, der historischen Arbeit, die sich mit den Höhepunkten der Religion, des Christentums beschäftigt, die Einsicht nahezulegen, daß sie notwendig theologische, d. h. aus innerem Verständnis und Anteil an diesen Höhepunkten heraus zu leistende Arbeit sein muß, um möglichst objektive Arbeit sein zu können [1]). Wäre diese Voraussetzung unrichtig, so müßte der Historiker, der nicht Christ ist, am arglosesten zu arbeiten imstande sein.

Freilich wird diese Forderung so lange gerade von ernsten Historikern mit Recht bekämpft werden, als von systematischer Seite nicht der leiseste Verdacht zerstört wird, der Glaube sei eine intellektuelle Zustimmung zu einem mehr oder weniger begrenzten Umfang „heilsgeschichtlicher Tatsachen". Denn dann bedeutete die Forderung einer mit theologischem Bewußtsein zu leistenden historischen Arbeit nichts weniger als die Zumutung an den Historiker, einen scheinwissenschaftlichen Beweis für die historische Tat-

1) Das wird, gerade im Blick auf religionsgeschichtliche Fragestellungen, wohl auch Wernle zugeben, wenn er in der Diskussion, ob das starke Sündenbewußtsein des Paulus nach religionsgeschichtlichen Analogien aus den pessimistischen Zeitströmungen zu erklären sei (Bousset), dafür eintritt, es als ethische Vertiefung aus innerstem Erlebnis des Paulus aufzufassen, wie das kongenialem Erleben verständlich sei. Vgl. den Aufsatz „Jesus und Paulus" in ZThK. XXV, 76 ff., 92; auch Wernle, Jesus S. VII: „Es müßte etwas Jesu-Aehnliches im Forscher selbst vorhanden sein, was doch keiner sich geben, keiner auch nur von ferne erarbeiten kann".

Wird aber dem gegenüber eingewandt, auch von solchen, die überzeugt sind, „daß ein Gelehrter ohne religiösen Sinn schlecht befähigt sein wird die Geschichte des Christentums zu erforschen" (Jülicher l. c. S. 9 f.), logischerweise müsse dann der Buddhist oder der Gnostiker oder der Katholik auch eine Forschung nach buddhistischen usw. Voraussetzungen zu fordern das Recht haben — so ist dem entgegenzuhalten, daß wohl von einer höheren Religion aus auch niederere Formen erfaßt werden können, aber nicht umgekehrt. Das um so mehr, als auch in den höheren Religionen die verschiedensten Höhenlagen sich nach- und nebeneinander finden. Diese Erscheinung zeigt sich bekanntlich auch in der Geschichte unserer Religion und zwar gilt das nicht nur von der katholischen Volksfrömmigkeit.

sächlichkeit der vom Glauben vorgeschriebenen Daten zu liefern. Wo hingegen der Glaube und seine geschichtliche Begründung so verstanden wird, wie wir es im I. Abschnitt dieses Aufsatzes dargestellt haben, da dürfte die Erkenntnis nicht schwerfallen, daß unsere Forderung nicht ein Versuch ist, Erzählungen, weil sie in der Bibel stehen, zu „retten", sondern eine sich aus der persönlichen Welt, mit der es der Historiker zu tun hat, selbstverständlich ergebende Konsequenz: „daß die geschichtliche Wirklichkeit schließlich nur von dem erkannt werden kann, der selbst zu ihr gehört oder sie miterlebt" [1]).

Wirklich evangelischer Glaube ist gar nicht imstande, von sich aus einzelne historische Fakta zu postulieren [2]), denn er hat es unmittelbar nur mit dem Uebergeschichtlichen der Person Jesu zu tun, wie es ihm intuitiv auf dem Wege sittlichen Vertrauens als ihn überwältigende Wirklichkeit gewiß wird. Ein Charakterbild zu würdigen aber ist auch dem Historiker letztlich nicht mit philologischen usw. Mitteln möglich, sondern auf dem Wege persönlicher Intuition, dadurch, daß er in einen gewissen geistigen Rapport zu seinem Objekt tritt. Ein Historiker, der von diesem Glauben erfüllt ist, ist darum keineswegs in Gefahr, in die Praxis katholischer Geschichtsforschung zurückzufallen. Aber er hat ein kongeniales Verständnis für die eigenartigen Erlebnisse der urchristlichen Gemeinde, vor allem für ihre Stellung zur Person Jesu; er ist darum über die Notwendigkeit hinausgehoben, geschichtliche Tatsachen vergewaltigen zu müssen. Was für den in dem Immanenzgedanken aufgehenden Historiker „unmöglich" ist, das vermag er als historisch „nicht unwahrscheinlich", wenn auch nur religiöser Intuition „gewiß" (Selbstbewußtsein Jesu) oder „höchst wahrscheinlich" (Auferweckung Jesu) dann zu beurteilen, wenn die Quellen eine andere

---

1) Herrmann, Christl. Welt 1918, 291.

2) Vgl. die verfehlte Rückschlußmethode bei Peisker, Die Geschichtlichkeit Jesu und der christliche Glaube. 1913, S. 36 ff., bes. 42 ff. (Selbstbewußtsein Jesu, Naturwunder, leibhaftige Auferstehung). Dabei wird dann doch wieder der historischen Forschung vorbehalten, daß sie gegenüber der „absoluten" Glaubensgewißheit recht behält (S. 37). Richtig daran ist nur die Einsicht, „wie stark dogmatische Ueberlegung auf die Entscheidung historischer Fragen einwirkt" (S. 47).

Deutung nicht zulassen ohne Künstelei [1]). Daß die Erscheinungen Jesu z. B. nicht eine Folge der Glaubenszuversicht der ersten Jünger, sondern deren Grundlage gewesen sein müssen angesichts ihrer nach dem Tode Jesu deutlich sichtbaren Verzweiflung, also ein objektiv über sie gekommenes Erlebnis darstellen (mag auch bei dem Zustand der Quellen mehr nicht gesagt werden können), wird er offen zugeben mögen, weil er als Christ es Gott zutraut, daß er Mittel und Wege hatte, ihnen bestimmte Offenbarungen zuteil werden zu lassen, die ihnen zurechthalfen [2]). Letztlich aber ist es nur das Charakterbild Jesu selbst, das sich jeder Analogie gegenüber spröde erweist und den Glauben, wie den Historiker auf die Probe stellt, ob es ihm mit dem Vater Jesu Christi, also mit einer transzendenten Wirklichkeit ernst ist [3]). Im übrigen handelt

1) Vgl. oben Loofs. Die Feststellung, ob Gewißheit oder höchste Wahrscheinlichkeit vorliegt, richtet sich danach, ob der Glaube eine unmittelbare oder nur mittelbare Beziehung zu dem betr. Objekt darstellt. Vgl. oben S. 272.

2) Vgl. Wernle a. a. O. S. 365: „Nicht sie, die Jünger, wollen Jesus erdacht, gesucht, gewünscht, erhofft haben, sondern er hat sich ihnen geoffenbart. Hier kommt dann für die letzte und höchste Beurteilung alles darauf an, ob innerhalb einer Weltanschauung für die Lebendigkeit Gottes Platz ist, oder ob die geschlossenen Kausalketten das letzte Wort bedeuten."

3) Die dogmatische Fragestellung nach der Bedeutung Jesu für den Glauben geht den Historiker freilich so wenig an wie die Frage nach Jesu eigenem Verhältnis zu Gott. Aber die Eigenart seines Charakterbildes, die Frage seiner Sündlosigkeit wird auch für ihn akut (gegen Jülicher l. c. S. 13), ganz abgesehen davon, daß sie, nicht nur die Beschaffenheit der Quellen, eine Biographie unmöglich erscheinen läßt, wie Kähler l. c. und Albrecht Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, III³ S. 3, erwiesen haben. Sein Selbstbewußtsein stellt auch die Geschichtsforschung vor die Entscheidung, ob sie die Religion als ein Produkt kultureller Entwicklung verstehen zu müssen meint oder in ihr eine Wirklichkeit ahnt, die bei aller Verflechtung mit der Kultur ihre eigene Existenz und Wahrheit hat, weil sie in der Welt, aber nicht von der Welt ist (vgl. Spieß, Zur Frage des religiösen Apriori, Religion und Geisteskultur III, 1909 S. 215). Hier muß der Historiker sich klar werden, daß eine Methode, die ihren Abschluß findet in einer deistischen bzw. pantheistisch gefärbten Geschichtsphilosophie, ein Geschichtsbild ergeben muß, das von anderer Weltanschauung her, sei es materialistischer, sei es theistischer als Verzeichnung erscheinen muß.

es sich bei der Forderung einer historischen Arbeit theologischen Charakters vor allem um ein inneres Verstehen religiös-psychologischer Phänomene [1]).

Daß dieses aber von eminenter Bedeutung ist, hat erfreulicherweise auch Herrmann neuerdings zugegeben, wenn er es für nötig erklärt [2]), daß „alle (Exegeten) sich mit dem Verständnis der biblischen Religion, das Luther erreicht hatte, auseinandersetzten und deutlich hervortreten ließen, was sie selbst unter Religion oder Glauben verstehen. „Denn", so fährt Herrmann fort, „die Auslegung einer Literatur, in der doch ein sehr lebendiger Glaube nach einem Ausdruck zu ringen scheint, wird natürlich stark davon beeinflußt, wie der Exeget selbst sich das Leben des Glaubens vorstellt. Läßt der Exeget das nicht deutlich erraten, so fehlt seinen Lesern die sichere Anleitung zum Verständnis dessen, was er sagt. Wenn z. B. der Exeget nicht zwischen biblischer Religion und Mystik unterscheiden kann, oder wenn er in der Religion nichts weiter als eine besondere Betätigung des sittlichen Wollens sieht, wie es bei Kant der Fall ist, oder wenn er den im Apostolikum genannten „Glauben", den Luther lieber eine Wissenschaft nennen wollte, mit dem Glauben im Sinne Jesu gleichsetzt, so wäre es schlimm, wenn er das nicht offen sagte, und noch schlimmer, wenn er aus Mangel an Klarheit über sich selbst es nicht sagen könnte. Es wäre dann unvermeidlich, daß er Verwirrung anrichtet mit einer Arbeit, die doch gerade anderen den Blick für das Wichtigste schärfen soll, für ihr eigenes Erleben. Viele ratlose Unsicherheit in unserer Kirche hängt damit zusammen, daß wir in dem einflußreichsten Zweige der Theologie immer wieder dieser Unterlassung begegnen."

Unser Versuch, in dem historischen Zweige der Theologie das theologische Selbstbewußtsein zu stärken deckt sich, wenn auch nicht uneingeschränkt, mit den Motiven, die Weber veranlaßt haben, das Programm einer „theologischen Geschichtsforschung" zu ent-

1) Ueber das Verhältnis von historischer Arbeit und Religionspsychologie ist zu vergleichen H. Faber, Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik. 1913, S. 120 ff.

2) Die mit der Theologie verknüpfte Not usw. 1913, S. 37.

werfen[1]). Das Buch ist außerordentlich lehrreich durch die Sachlichkeit und Tapferkeit seiner Untersuchung, die sich nicht scheut, das Odium dogmatischer Borniertheit auf sich zu nehmen. Was uns von ihm scheidet, ist die Fassung des Offenbarungsbegriffs, die stärker an dem Gedanken der unmittelbar gegenwärtigen Erfahrung orientiert ist, als das bei einer in Bahnen des Kählerschen Objektivismus sich bewegenden Theologie möglich ist (wie wir meinen nicht immer zum Vorteil des evangelischen Glaubensbegriffs). Damit hängt zusammen eine m. E. nicht immer ganz einwandfreie Darstellung der Beziehung des Glaubens zur sog. Heilsgeschichte und ein damit verbundenes Interesse, die zu einer „Wundergeschichte" zu verbindenden Einzelwunder (S. 65) für eine theologisch orientierte historische Forschung greifbar zu gestalten. Demgegenüber betonen wir, daß Grund des Glaubens, der sittliches Vertrauen ist, allein das Charakterbild Jesu ist und daß der in ihm begründete Glaube nur eine mittelbare Beziehung zu dem Inhalt einer Heilsgeschichte hat. Auch wenn man mit Weber festzustellen sich bemüht, daß eine im Immanenzgedanken aufgehende Forschung das, was Glaubensgrundlage ist, vergewaltigen muß und dafür bei den Historikern, die Theologen sind, um Verständnis wirbt, auch wenn man es für notwendig erachtet, angesichts der bei historischer Arbeit unumgänglichen subjektiven Bedingtheit die Notwendigkeit eines aus eigenem christlichen Erleben quellenden inneren Verständnisses für das Gelingen dieser Arbeit zu betonen, wird man den Optimismus Webers, einzelner Wundererzählungen unter den genannten Voraussetzungen historisch habhaft zu werden, nicht teilen können. Denn da selbst der persönliche Glaube zu solchen Berichten nicht in ein bestimmtes Verhältnis treten kann, ist auch mit Zuhilfenahme religiöser Intuition positiv nichts zu erreichen. Ein Beispiel mag das verdeutlichen. Auch wer um der Eigenart der Person Jesu willen von der Möglichkeit „objektiver" Wunder überzeugt ist, hat keinen Weg, die Tatsächlichkeit z. B. von Totenerweckungen zu bejahen. Denn der lebendigste Glaube wird nicht den Mut gewinnen, um die Wiederbelebung eines Toten Gott zu bitten; er fügt sich vielmehr demütig in Gottes Schickung. Also

[1]) Historisch-kritische Schriftforschung und Bibelglaube, ² 1914.

sind ihm wie dem frommen Historiker solche Erzählungen nicht mehr als ein Ausdruck der von der Herrlichkeit der Person Jesu in seiner Umgebung geweckten Zuversicht zu seiner Kraft, einer Zuversicht, die aber (gerade religiös geurteilt) das von Jesus ausgehende neue „Leben" aus der Sphäre ethischer Höhe in die physischer Begriffe herabzieht, also bereits einen Abstieg von dem Gipfel christlicher Erkenntnis bedeutet. Es ist darum für den Glauben selbst ein Segen, wenn historische Kritik solchen Berichten gegenüber mindestens ratlos gegenübersteht. Denn dadurch wird ihm verwehrt, die Bedeutung Jesu und der von ihm vermittelten Gottesgemeinschaft in Wirkungen zu suchen, die an die Größe seiner Gabe uberhaupt noch nicht rühren [1]).

So sieht sich der Glaube eben durch die Geschichtswissenschaft ermuntert, sich immer von neuem auf den Grund zu besinnen, der ihn trägt, und nur solche Gedanken und Erkenntnisse zu entwickeln, die ein wirklicher Ausdruck seines eigenen unmittelbar gegenwärtigen Verkehrs mit dem lebendigen Gott sind. Nur in der Energie solcher Selbstbesinnung vermag eine protestantische Dogmatik wahrhaftig und dem religiösen Erbe Luthers, wie der theologischen

1) Erwägungen dieser Art werden wohl auch die scharfe Kritik Herrmanns an dem genannten Weberschen Buch veranlaßt haben (Christl. Welt 1918 Nr. 31/32 und 48/49). Freilich ist der Ton persönlicher Schärfe m. E. ebenso unberechtigt, wie der größte Teil der sachlichen Beanstandungen (vgl. Haering, Christl. Welt 1918 Nr. 48/49 und Loofs a. a. O. S. 57, Anm. 3). Zur Frage des „Naturwunders" verweise ich auf die Bemerkungen oben S. 339, Anm. 2. Vor allem läßt Weber es deutlich hervortreten, daß er mit Herrmann übereinstimmt in der schroffen Ablehnung jedes Historismus: von einem historischen Beweis dessen, was den Glauben begründet, ist bei Weber keine Rede (vgl. bes. l. c. S. 158 ff.), vielmehr betont er umgekehrt schärfer als andere mit Recht die persönliche Bedingtheit aller historischen Arbeit, für die Herrmann selbst Verständnis zeigt (S. 291); sie macht ein Anbeweisenwollen historischer Auffassungen unmöglich, was merkwürdigerweise H. in gewissem Selbstwiderspruch als Aufgabe des Historikers, der „Wissenschaft treiben will", ansieht (S. 292). Sollte dieser Widerspruch nicht darin begründet sein, daß Herrmann seinen Wissenschaftsbegriff an dem Ideal der mathematischen Naturwissenschaften bildet, darum aber im Grunde der Geschichtswissenschaft nur exakte philologische Untersuchungen und statistische Feststellungen zuweist? Vgl. oben S. 331 Anm. 1.

Wegweisung Schleiermachers treu zu sein. Andererseits ist es die Pflicht des Dogmatikers, dem Historiker zu helfen, der durch die geistige Macht der Person Jesu überwältigt, das Bedürfnis hat, das ihm geschenkte religiöse Verständnis für eine Arbeit zu verwerten, die um ihres individualisierenden Charakters willen seine ganze Persönlichkeit beansprucht. Diese Aufgabe erwächst nicht zuletzt aus dem Bewußtsein der Krisis heraus, in die eine jetzt erst in ihrer geistigen Tiefe sich erfassende Geschichtswissenschaft den Glauben bringt. Es ergibt sich alsdann die Einsicht in eine Art Wechselverhältnis zwischen Christologie und historischer Leben-Jesu-Forschung, indem der Christusglaube die historische Arbeit vertieft und umgekehrt diese dem Glauben das von ihm innerlich verstandene Charakterbild Jesu durch Veranschaulichung seines Wirkens und seiner Wirkungen deutlich macht und lebendig erhält.

Spannungen werden gleichwohl immer bleiben. Die historische Arbeit ist wie alle Wissenschaft in beständigem Fluß. Aber auch die Selbstbesinnung des Glaubens auf seinen tragfähigen Grund vollzieht sich immer neu[1]). Wo Weltanschauung gegen Weltanschauung steht, hat der Glaube Recht und Pflicht, seine Erkenntnisse geltend zu machen. Beugen kann er sich nur vor objektiven „Tatsachen". Daß er nie vor solche Tatsachen gestellt werden wird, die das Vertrauen auf den überweltlichen Gott der heiligen Liebe zerstören, das ist seine Zuversicht, die er aus dem Ergriffensein von der Lebensmacht der Person Jesu sich stetig erkämpft.

1) Vgl. auch Stephan, Theol. Rundschau 1917, S. 257.

Die Entstehungsgeschichte der „Christlichen Glaubenslehre“ von D. F. Strauß.

Von

Lic. theol. **Karl Bauer**, Privatdozent in Münster i. W.

Soweit wir die theologische Entwicklung von Strauß in der Zeit von 1835—1840 auf Grund der vier Auflagen seines „Lebens Jesu“ verfolgen können, ist sie nicht gradlinig verlaufen in konsequenter Handhabung des linkshegelschen Radikalismus. Strauß war vielmehr in diesen Jahren vorübergehend positiveren Gedankengängen zugänglich, wie die Retraktationen der dritten Auflage (1839) zeigen. Vor der theologischen Oeffentlichkeit hat er die Sache so dargestellt, als hätten die Gründe seiner Gegner zeitweilig Eindruck auf ihn gemacht [1]. Indessen wissen wir aus einem seiner Briefe [2], daß an jenen Zugeständnissen auch persönliche Motive stark beteiligt waren. Strauß wollte sich damals vorteilhaft verheiraten, und da die Familie, in die er zu heiraten gedachte, wie sich aus dem ganzen Zusammenhang ergibt [3], pietistisch war, so schwenkte er so weit nach rechts ab, als ihm das ohne förmliche Preisgabe seiner Prinzipien überhaupt möglich war. Sein wissenschaftliches Gewissen salvierte er dabei mit der Erwägung, daß er durch seine „Gegner, Beurteiler und Mitarbeiter“ sich zu den

1) Vgl. die Klage gegen Hase vom Sommer 1839 bei Hase, Geschichte Jesu S. 128 und die Vorrede zur 4. Auflage.

2) Vom 9. November 1841 an Rapp. Bei Ed. Zeller, Ausgew. Briefe von D. F. Strauß S. 110. Vgl. dazu den Brief an Rapp vom 17. März 1838. Ebenda S. 59.

3) Er rechnete mit „der Bedingung, nichts mehr drucken zu lassen“.

Aenderungen genötigt sehe. Als sich dann das Heiratsprojekt zerschlug und die Konzessionen zwecklos waren, setzte er die vorübergehend depossedierte Kritik wieder in ihre alten Rechte ein. Wir lernen hier Strauß als einen Temperamentstheologen kennen, dessen impulsive, auf jeden Reiz alsbald stark reagierende Natur sich dem Augenblick mit seinen Stimmungen und Eindrücken überließ. Die äußere Lage bestimmte bei ihm die kritische Stellung, aber nicht im Sinne kühler Berechnung, sondern unter dem Einflusse eines „leidenschaftlichen Gemütes, dessen scheinbar kalte Dialektik stets im Dienste augenblicklicher Einflüsse stand“ [1]).

Ist es aber richtig, daß bei Strauß in den Jahren 1839 bis 1841, in die auch die Abfassung seiner „Christlichen Glaubenslehre“ fällt, keineswegs bloß wissenschaftliche Argumente, sondern auch stimmungsmäßige, persönliche Momente maßgebend waren, so haben wir Ursache, an der üblichen Anschauung [2]) zu zweifeln, als habe Strauß den radikalen Standpunkt der „Glaubenslehre“ in gradliniger Entwicklung erreicht. Die Vermutung liegt nahe, daß — parallel mit der dritten Auflage des „Lebens Jesu“ — Strauß eine Weile geneigt war, auch dem neuen Werke eine positivere Haltung zu geben, wie sie ihm etwa in seiner Berliner Zeit vorgeschwebt hatte [3]). Ob das mehr als eine Vermutung ist und welche Faktoren auf die Entstehung der „Glaubenslehre“ eingewirkt haben, soll im folgenden untersucht werden.

1.

In denselben Bahnen wie in der dritten Auflage des Lebens Jesu begegnen wir Strauß in seinem großen Aufsatz über Schleiermacher und Daub [4]), der unbegreiflicherweise in die Gesamtausgabe

1) Hausrath, D. F. Strauß und die Theologie seiner Zeit. II, 17. Kleine Schriften S. 427 f.

2) Pfleiderer, Die Entwicklung der prot. Theologie in Deutschland seit Kant und in Großbrittannien seit 1825, S. 131 f. — Fr. H. R. von Frank, Geschichte und Kritik der neueren Theologie seit Schleiermacher. Bearbeitet und fortgeführt von R. H. Grützmacher. 4. Auflage S. 180 f.

3) Vgl. Streitschriften 3, 58 f.

4) Vgl. die Briefe an Rapp vom 20. Dezember 1838 und an Vischer vom 19. Januar 1839. Bei Zeller S. 74 und 76. Die Arbeit erschien zunächst

der Werke nicht aufgenommen ist. Dieser Aufsatz will nicht, wie ihn Kuno Fischer [1]) einst mißverstanden hat, als biographischer Essay gewürdigt werden. Er schildert vielmehr die Männer „in ihrer Bedeutung für die Theologie unserer Zeit" als „die Pole der neueren wissenschaftlichen Theologie" [2]). Nichts anderes war gerade damals von Strauß zu erwarten, da er seit Sommer 1838 in Verhandlungen wegen Uebernahme der Züricher Professur für Dogmatik stand, die er Ostern 1839 anzutreten gedachte. Der Aufsatz gehört also zu den von ihm später erwähnten „dogmatischen und dogmengeschichtlichen Studien, die sich, ursprünglich als Vorbereitung auf eine dort zu haltende Vorlesung unternommen, . . . zu Vorarbeiten für ein Werk über christliche Glaubenslehre gestalteten" [3]).

Es war ein eigentümliches Mißverständnis Zieglers, wenn er aus der Charakteristik, die der Aufsatz von Daubs Buch „Die dogmatische Theologie jetziger Zeit, oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel" gab, folgerte, die „Glau-

in den Hallischen Jahrbüchern (vgl. Lit. Denkwürdigkeiten. Ges. Werke I, 14) 1839, S. 97—136. 545—592, dann in den „Charakteristiken und Kritiken" S. 3—212, mit Vorwort vom 8. August 1839. Die Aenderungen der Buchausgabe (z. B. S. 7 und 10 im Verhältnis zu S. 100 und 105 der H. Jbb., auch die Zusätze auf S. 149 und 205) sind im wesentlichen formaler Art. Inhaltlich am bemerkenswertesten ist die Erweiterung gegen Ende, wo die Buchausgabe (S. 202—204) sich auch über die Lehren von der Erwählung und — wohl veranlaßt durch den inzwischen erfolgten Tod der Mutter (vgl. den Brief an Märklin vom 6. April 1839. Bei Zeller S. 85) — von den letzten Dingen verbreitete. Ich zitiere die zweite Ausgabe der „Charakteristiken und Kritiken" von 1844.

1) K. Fischer, Ueber David Friedrich Strauß. Gesammelte Aufsätze. S. 19. Der betr. Aufsatz erschien zuerst in den „Blättern für lit. Unterhaltung" (1858). K. Fischer scheint sein Urteil nicht auf eine genauere Lektüre des Aufsatzes, in dem das Biographische fast ganz zurücktritt, sondern auf den Brief Straußens an Vischer vom 3. Januar 1858 (bei Zeller S. 381) gegründet zu haben, der aber nur von „einer Hinneigung" zur Biographie redet.

2) Brief an Rapp vom 20. Dezember 1838. Bei Zeller S. 74. Hier steht u. a.: „Da sehe ich nun doch, daß ich noch ein Theologe bin und daß mir nicht alles dahin Einschlagende gleichgültig geworden ist".

3) Lit. Denkw. Ges. Werke I, 14.

benslehre“ sei von Anfang an als eine Dantesche Hölle beabsichtigt gewesen, in der alle braten sollten, die jemals auf dem Gebiete der Dogmatik gearbeitet hatten. In Wirklichkeit ergibt sich aus dem Zusammenhange jener Charakteristik, daß es dem ehemaligen Schüler Jakob Böhmes, Schellings und Franz Baaders[1]) auf eine Kritik des Supranaturalismus, wie ihn seine alten Tübinger Lehrer vertraten, nicht aber auf eine Kritik der gesamten Dogmatik und des Christentums überhaupt ankam[2]) Er kam auf den bereits in Berlin erwogenen Gedanken zurück, zu zeigen, wie die biblische Vorstellung sich in langer geistiger Arbeit in der Kirche zum Dogma gebildet, wie dann die Kritik der Aufklärung das Dogma aufgelöst habe, und wie es nun Sache der Hegelschen Philosophie sei, die Wahrheit des religiösen Gedankens begrifflich wieder herzustellen[3]). Auch jetzt glaubte er „ein ebenso positives wie negatives Ergebnis“ ankündigen zu können[4]). Dazu wollte er die Wahrheitsmomente des Schleiermacherschen und des Daubschen Systems erheben. Seine Auseinandersetzung mit beiden Denkern ist demgemäß im Sinne „dankbarer Verehrung“[5]) geschrieben.

Die Würdigung Schleiermachers entspricht völlig der Bedeutung,

---

1) Brief an Vischer vom 8. Februar 1838. Bei Zeller S. 51.

2) Th. Ziegler, D. F. Strauß II, 328. Die Straußsche Charakteristik des Daubschen Buches: Char. und Krit. S. 124 f. Ihr Verständnis ergibt sich aus der ihr unmittelbar vorausgehenden Mitteilung Straußens, er habe sich noch als Student einen Aufsatz Daubs exzerpiert, aus dem später jenes Buch hervorgegangen sei, und dabei sei ihm der Eindruck geblieben, „das Verhältnis des neueren Supranaturalismus zur alten Orthodoxie und zum Rationalismus nirgends zuvor aus solcher Tiefe entwickelt gefunden zu haben“. Hierdurch widerlegt sich die Behauptung Zieglers: „Diese Daubische Kritik aller Offenbarung war, nur nicht in ihrer unverständlichen Sprache, das nächste Vorbild für seine eigene Glaubenslehre“.

3) D. F. Strauß, Streitschriften, 3, 58 f. Hausrath, D. F. Strauß und die Theologie seiner Zeit, I, 69 f. II, 14. Vgl. auch den Brief an Märklin vom 6. Februar 1832, bei Zeller S. 15, nach dem Strauß nach den Schriften der englischen und französischen Aufklärung eine wahre Sehnsucht empfand, „wie man gern mit einem wilden Tier spielt, von dem man weiß, daß es einem nichts tun kann“.

4) Char. u. Krit. S. 174. 5) Ebenda Vorwort S. IV.

die dieser einst ganz subjektiv-persönlich für die theologische Entwicklung Straußens gewonnen hatte. Seine Glaubenslehre hatte ihn einst denken gelehrt [1]). Auch jetzt zog er die Schleiermachersche Theologie lediglich als kritisches Prinzip in Betracht und betonte, „daß eben in dieser Ausschließung des kritischen Elementes, wie es in Schleiermacher am würdigsten repräsentiert war, alles dasjenige seinen Grund hat, was wir in Daubs theologischem Systeme unbefriedigend finden" [2]). Schleiermacher „ist als ein Bollwerk hingestellt gegen die Wiederkehr der Glaubenstyrannei und der Barbarei im Denken, gegen rohen Positivismus in der Religion und Theologie" [3]). Er „ist der Kant der protestantischen Theologie". „So wenig auf Seiten der Philosophie Einer die folgenden Systeme verstehen kann, ohne zuvor das Kantische durchstudiert zu haben: so wenig ist auch der Theolog imstande, mit Daub und Marheineke etwas anzufangen, wenn er nicht vorher die Schule Schleiermachers durchlaufen hat" [4]).

Bemerkenswert ist nun aber, daß er neben Schleiermacher Daub stellte, da dieser doch [5]) im Unterschiede von jenem, der sich trotz aller trennenden Unterschiede dem Rationalismus näherte, auf der Seite des Supranaturalismus stand. Er tadelte nicht den Versuch überhaupt, dem Dogma einen positiven Gehalt abzugewinnen, sondern nur die Art, wie die jüngeren Schüler Daubs, statt den kritisch getöteten Leib des Dogmas in der unverweslichen Aetherhülle des Begriffs wieder zu erwecken, vielmehr den alten, verweslichen Leib wiederherstellten [6]). Schon an Daub selbst fand er es verfehlt, die Dogmen, wie sie da sind, gleichsam mit Haut und Haaren in den Himmel der Idee kommen zu lassen [7]) und sich selbstlos in die Substanz des Kirchenglaubens zu versenken. Denn das Dogma ist in seiner Massenhaftigkeit zu schwer, und der Dogmatiker findet sich mit ihm am Ende unvermerkt samt dem Stück spekulativen Aethers, worauf er fußt, auf den irdischen Boden der kirchlichen

1) Brief an Vischer vom 8. Febr. 1838. Bei Zeller S. 52.
2) Char. u. Krit. S. 206.
3) Char. u. Krit. S. 208.
4) Char. u. Krit. S. 205.
5) Char. u. Krit. S. 208.
6) Char. u. Krit. S. 206.
7) Char. u. Krit. S. 173.

Vorstellung heruntergezogen. Aber das Verdienst erkannte er
Daub zu, daß er die Pforten der theologischen Wissenschaft schloß
gegen das Jahrhundert der Aufklärung, gegen die leichtfertige oder
eichte Negativität [1]). Und: „Daub hat die Idee gefunden", er
„hat sich des Begriffes bemächtigt".

„Subjektivität und Substanzialität — sich abstoßend und doch
nziehend" [2]), so stehen sich Schleiermacher und Daub für Strauß
gegenüber. Rückhaltlos vermag er sich weder zu dem einen noch zu
em anderen zu bekennen. Denn „jedem von beiden gelang die
Bestreitung des entgegenstehenden Prinzips nur so weit, als er
dasselbe nicht schlechthin aus sich ausgeschlossen, sondern als Moment
n sich aufgenommen hatte. Schleiermacher war im Negieren
ffirmativ, wenn auch nur in der Form des Gefühls; Daub im
Affirmieren negativ, sei's auch bloß gegen alle äußere Autorität" [3]).
Geht bei Daub das Denken im Glaubensstoffe unter, so geht bei
Schleiermacher dieser Stoff im Fühlen des Subjektes auf. Schleier-
macher sucht als Dogmatiker die Idee gar nicht, weil er in der
nneren Erfahrung ihres absoluten Inhalts versichert ist. Daub
at die Idee gefunden, aber in und mit ihr glaubt er auch der
rfahrungsmäßigen Wahrheit der heiligen Geschichte sich versichert
u haben. Bei beiden fehlt es an der wahren Vermittlung des
Dogmas mit dem Begriff, des Geschichtlichen mit dem Ideellen" [4]).
Die Theologie kann also ihr Ziel nur erreichen durch gegenseitige
Durchdringung und Ergänzung der beiden, eben hierdurch von
hrer Einseitigkeit und Halbheit zu befreienden Richtungen.

Diesen Weg will nun Strauß einschlagen. Er rechnet sich zu
en „getreueren Schülern" Schleiermachers und Hegels, „welche,
as Schleiermacher ihnen als Gefühl gab, mit Hegel zum dauernden
Gedanken befestigt, und wiederum den Hegelschen Begriff, was
e Theologie anlangt, durch Schleiermachersche Kritik vermittelt
aben" [5]). Dabei sollen namentlich die Fehler Schleiermachers
ermieden werden, der, statt in der dialektischen Bewegung des

---

1) Char. u. Krit. S. 208.
2) Brief an Rapp vom 20. Dez. 1838. Bei Zeller S. 74.
3) Char. u. Krit. S. 208. 4) Char. u. Krit. S. 207 f.
5) Char. u. Krit. S. 207.

Dogmas fortzufahren, bis der Begriff als ebenso positives wie negatives Resultat sich zeigte, aus Furcht vor einem bloß negativen Ergebnis von vornherein eine Tatsache des Gefühls als feste Voraussetzung hinstellte, um welche die Dialektik nur äußerlich säubernd und glättend herspielen durfte [1]). Die Ablehnung des Gefühls als Prinzip der Religion hält Strauß um so mehr für geboten, als er die Versicherung Schleiermachers, er habe bei der Gestaltung seiner Gotteslehre weder rechts noch links nach einem Philosophen gesehen, für eine Selbsttäuschung hält. Zwar will auch er philosophische Sätze „als solche" in der Glaubenslehre nicht dulden, „aber", fährt er fort, „vorkommen dürfen, ja müssen sie, wenn anders die Dogmatik ihrer Aufgabe, das Wissen vom Glauben zu sein, genügen will. Das philosophische Denken wird ein theologisch-dogmatisches, indem es auf jedem Schritte zugleich Reflexion auf den kirchlichen Glauben und den biblischen Inhalt ist; wobei ein doppelter Gang genommen werden kann: entweder vom Begriff zum Dogma herabzusteigen, das spekulativ Erkannte sofort auch als Lehre der Bibel und Bewußtsein der Kirche nachzuweisen; oder vom gegebenen Positiven, dem einzelnen Glaubensartikel, zum philosophischen Begriff aufzusteigen, ihn durch die Dialektik des dogmatischen Stoffs aus diesem hervorzutreiben." Er fügt hinzu: „Ich halte die letzte Methode für die richtige". Im Unterschiede von Daub aber bezeichnet er es als notwendig, dem dogmengeschichtlichen Stoff ebenso gut wie dem exegetischen und symbolischen seine Stelle in der Dogmatik einzuräumen. „Eben diese Geschichte der Entstehung, Ausbildung, Bestreitung und Verteidigung der Dogmen ist die objektive Dialektik derselben, in welcher sie selbst ihre endliche Form zerbrechen und sich zur Reinheit des Begriffes läutern" [2]). Er findet: „Eben hierin hat Schleiermachers Methode vor der Daubschen den höchst wichtigen Vorzug, daß sie gegen die geltend gewordenen dogmatischen Bestimmungen eine, bis zu den Symbolen, ja bis zur Bibel selbst zurückgehende, dialektische Kritik und Polemik übt, welche alles der Gesetzmäßigkeit des Denkens Widerstrebende auszuscheiden die Bestimmung hat" [3]). Dem

1) Char. u. Krit. S. 208. 2) Char. u. Krit. S. 173.
3) Char. u. Krit. S. 173 f.

Lobe folgt aber sofort auch wieder eine Beanstandung: daß nämlich Schleiermacher weder in der Glaubenslehre, noch in der Kritik der Sittenlehre genetisch zu Werke gehe und zu einem negativen Ergebnis gelangen müßte, wenn nicht das Gefühl aus seiner Fülle einen positiven Inhalt spendete. „Ginge statt dessen", so urteilt er [1]), die Kritik dem eigenen Verlauf und lebendigen Gärungsprozeß des biblischen Inhalts durch die kirchlichen Jahrhunderte herunter nach, so würde sie aus diesem Prozesse selbst heraus ein inhaltsvolles Resultat erhalten, die Dialektik selbst ein ebenso positives, wie negatives Ergebnis haben, welches nicht von außerhalb her, aus unmittelbarem Gefühl und Erfahrung beigebracht werden dürfte".

Also für den Strauß, der den Aufsatz über Schleiermacher und Daub schreibt, ist die Geschichte nicht der Zersetzungsprozeß des Dogmas, sondern ein dialektischer Prozeß, der die prinzipielle Wahrheit des Dogmas hervortreibt. Der Begriff ist zwar nicht die schlechthinige Bestätigung des Dogmas, und der absolute Zweifel kann es nicht einfach wiederherstellen in seiner vorigen Gestalt und Bedeutung. Aber geläutert zu der Reinheit des Begriffs und in seiner unverweslichen Aetherhülle lebt die religiöse Vorstellung weiter. Das ist das ebenso positive wie negative Ergebnis.

2.

Der Aufsatz über Schleiermacher und Daub ist der Reflex der wohltuenden Eindrücke, unter denen er entstanden ist. Das Urteil über Strauß hatte sich doch allmählich gewandelt. Aus dem unfähigen [2]) Stiftsrepetenten, den man seines Amtes hatte entsetzen müssen, aus dem bedenklichen Ketzer, vor dem sich die Türen verschlossen [3]), war ein bedeutender Kopf, ein berühmter Mann

1) Char. u. Krit. S. 174.

2) Flatt begründete die Absetzung damit, daß das „Leben Jesu" in der Tat unter der Erwartung stehe, wozu die Talente und Kenntnisse des Verfassers zu berechtigen schienen. Vgl. Hausrath, D. F. Strauß I, 175.

3) Vgl. Vischer, Krit. Gänge I, 121 f. Ziegler I, 260 f. Brief an Rapp vom 9. Dezember 1837, Ausgew. Briefe S. 47: „Diese Erfahrung von dem schleichenden Gift, durch welches der Kirchenbann allmählich alle Verhältnisse zerfrißt, versetzte mich in eine Art von schmerzlicher Wut." Daß auch

geworden. Auf einer Reise, die ihn im Sommer 1838 nach Heidelberg und Bonn führte [1]), fand er eine ganz andere Aufnahme, als er von seiner schwäbischen Heimat her gewöhnt war. Sie überzeugte ihn davon, daß er tatsächlich gar nicht so allein stand, als er bis dahin gemeint hatte. Aufs angenehmste berührte es ihn, daß die Heidelberger Theologen, besonders Umbreit, dessen Bekanntschaft ihm am wertvollsten war, aber auch Ullmann, mit dem er sich in seinen „Streitschriften" bereits auseinandergesetzt hatte, und Rothe, so menschlich mit ihm verkehrten. Aus dem Heidelberger Aufenthalt erklärt sich uns nicht nur die Wahl des Themas, das den unlängst verstorbenen Heidelberger Religionsphilosophen in die Untersuchung über die Prinzipienfragen der Dogmatik mit einbezog, sondern auch die ziemlich positive Haltung des Aufsatzes.

Aber bald erfolgte ein neuer Umschlag in der Stimmung unseres Gelehrten im Zusammenhang mit der Züricher Berufungsangelegenheit. Am 26. Januar 1839 hatte der Erziehungsrat Strauß berufen, und dieser gedachte, die Stelle, unbekümmert [2]) um die Erregung der Schweizer Pietisten, auf Ostern anzutreten, mußte sich aber schon bald [3]) mit dem Gedanken an einen entweder aufgeforderten oder freiwilligen Rücktritt vertraut machen. Wenn er dabei versicherte, er sehe einstweilen dem Verlaufe der Sache ruhig zu, so war das freilich nur teilweise richtig. Es war doch ein Wetterleuchten, wenn er etwas später am Ende seiner Erklärung inbetreff seiner Pensionierung den Satz einfließen ließ: „Es gibt Menschen, mit denen ich so wenig eine gemeinsame Moral, als eine gemeinschaftliche Religion haben mag" [4]). Aber die Konse-

---

seine Mutter unter dieser gesellschaftlichen Aechtung zu leiden hatte, wissen wir aus D. F. Strauß, Kleine Schriften. Neue Folge S. 266 f.

1) Brief an Vischer vom 24. September 1838. Bei Zeller, S. 71. Hiernach ist Ziegler zu berichtigen, der I, 261 die Reise in den November verlegte.

2) Brief an Vischer vom 9. Februar 1839. Bei Zeller S. 79.

3) Brief an Märklin vom 22. Februar 1839. Bei Zeller S. 81.

4) Bei Hausrath I. Beil. S. 34. Wie sich Strauß mit dem Fehlschlagen seiner Züricher Hoffnungen damals abzufinden suchte, zeigt die Vorrede zu den „Friedl. Blättern" vom 15. März 1839 und der Brief an Rapp vom 17. Juni 1839, bei Zeller S. 89.

quenzen dieses Satzes für die Gestaltung der Glaubenslehre zog er damals noch nicht.

Das erste Zeichen eines Umschwungs in der Richtung auf die „Christliche Glaubenslehre“ ist der Brief an Kern vom 26. August 1839 [1]), der von Annäherungen und Unterhandlungen nichts mehr wissen will und die nächste Zeit mit dem Problem: Volk-Geistliche-Bildungsgegensätze auf sich beruhen läßt. In dem gleichen Sinne sprach sich Strauß dann am 3. November 1839 gegen Märklin aus [2]), indem er erklärte, daß er auf dem Hegelschen Standpunkte, den er in der Vorrede zum „Leben Jesu“ eingenommen hatte, „jetzt nicht mehr stehe und von der jungfräulichen Erzeugung Christi, seiner Auferstehung usw. als ewigen Wahrheiten nicht mehr sprechen möchte“. Er wollte dabei bleiben, „daß das Mitmachen und philosophische Aufstutzen der christlichen Dogmen von unserer Seite eitel Affektation ist, daß keine einzige religiöse Empfindung, die wir haben, sich natürlicherweise in eine christliche Form mehr kleidet, ja daß uns die religiösen Gefühle lieber ganz davon fliegen, ehe sie sich in das alte stinkende Käfig der wenn auch noch so zierlich überpappten Kirchenlehre zwingen lassen. Christus für sich mag gewesen sein, wer und was er will, das kann unserer Religion gleichgültig sein, weil wir keinen Versöhner außer uns, kein Orakel mehr brauchen.“ „Dies, lieber Freund, ist mein Weg: ihn haben aber nicht bloß meine Gedanken, sondern ebensosehr äußere „Führungen“, für welche ich der „sogenannten Providenz“ nicht genug dankbar sein kann, mich geleitet.“

Unter diesen „Führungen“ steht an erster Stelle der Tod der Mutter (19. März 1839) [3]), der ihm Anlaß gab, der Frage der Unsterblichkeit erneut nachzusinnen, ohne sich doch durch die Gründe

1) Bei Zeller S. 89 Anm. 2. Im Zusammenhang hiermit erhält die Bemerkung der Vorrede zu den „Charakteristiken und Kritiken“ vom 8. August 1839 ihre Bedeutung, daß bei den Verbesserungen, die die Buchausgabe an dem ersten Druck vornahm, „die Gränze durch die nöthige Sorge gesteckt war, die ursprüngliche Farbe und Eigenthümlichkeit der einzelnen Arbeiten . . . nicht zu verwischen“.

2) Bei Ziegler II 333—335.

3) Er erfolgte also nach Beendigung des Aufsatzes über Schleiermacher und Daub, von dem das letzte Stück vom 21. bis 27. März erschien.

seiner Mutter in seiner ablehnenden Stellung zu diesem Dogma widerlegt zu fühlen [1]).

Sodann gehört zu diesen Führungen der Verkehr mit dem theologisch interessierten, ziemlich radikal gerichteten englischen Arzte Dr. Brabant, mit dem Strauß die Prinzipienfragen der Dogmatik ziemlich eingehend besprach [2]). Die „Selbstgespräche über das Vergängliche und Bleibende im Christentum" [3]) waren dem Engländer zu konservativ und traditionell gebunden. Eine gemeinsame Basis bot dagegen eine Schrift von Dr. Brabants späterem Schwiegersohne über den Ursprung des Christentums, die in populärer und pragmatischer Weise den Straußschen Standpunkt vertrat, die Erzählungen der Evangelien seien Dichtungen, namentlich nach alttestamentlichen Vorbildern [4]). „Es ist merkwürdig", meinte Strauß, „daß in England, wo die Theologen nichts tun, nun die Laien sich regen".

Auf den Boden, der so präpariert war, fiel nun nicht nur der Kommentar Hengstenbergs [5]) zu den Züricher Vorgängen, zumal zu dem Sendschreiben, in welchem Strauß zur Beruhigung der Gemüter noch einmal die Sprache der Vorstellung statt der ihm geläufigeren Sprache des Begriffs geredet hatte. Auch die Nachricht von dem Straußenputsch in Zürich tat jetzt ihre Wirkung. Die Gegner, gegen welche der Pfarrer Hirzel von Pfäffikon bei den Straßenkämpfen in Zürich am 5. September 1839 die „verletzte Religion" hatte schützen wollen, wurden kurzweg die „Strußen"

1) Vgl. hierüber den Brief an Märklin vom 6. April 1839. Bei Zeller S. 85.

2) Brief an Märklin vom 31. Mai 1839. Bei Zeller S. 87 f.

3) Auch sie finden sich nicht in der Gesamtausgabe, da sie ihres „kranken habitus wegen" Strauß später „nicht mehr angenehm" waren. (Lit. Denkw. Ges. Werke I, 13. Vgl. Vorwort S. II.) Sie erschienen zuerst in dem Mundtschen „Freihafen", 1. Jahrgang, 3. Quartalheft 1838, dann (mit einem Aufsatz über Justinus Kerner) in: Zwei friedliche Blätter 1839.

4) Die Schrift, deren Original in London 1840 herauskam, wurde auf Straußens Veranlassung und mit einer Einleitung von ihm 1840 auch in deutscher Uebersetzung veröffentlicht: C. C. Hennells Untersuchung über den Ursprung des Christentums. Stuttgart, Hallbergersche Verlagshandlung. 1840.

5) Ev. Kirchenzeitung 1839. Nr. 22 S. 169. Bei Hausrath I, 418.

genannt, ein Name, der den Züricher Liberalen noch Jahre lang geblieben ist [1]. Wer wollte sich wundern, wenn Strauß empört war über diese Art, wie man mit seinem guten Namen umging? Was in aller Welt hatte er denn mit dem Pfarrer Hirzel und seinen Bauern zu schaffen, daß sie ihn in ihren Kantönlis-Schulstreit [2] zerren durften? Waren das die Retter der Religion, so wollte er ihnen in der klaren, durch die objektive Kritik der Tatsachen geschulten Sprache des Begriffs einmal klar machen, wie es um ihre Sache stand. Jetzt war er ein unabhängiger Mann, auch finanziell, und niemand sollte ihn hindern, ganz rückhaltlos sich auszusprechen.

In dieser Stimmung gab er seinem Buche seine endgültige Gestalt. Ursprünglich hatte er die Reinschrift für den Druck erst nach Beendigung der ganzen Arbeit fertigen wollen, „wie ich aber in der Mitte war, mahnte mich etwas, lieber die Hälfte gleich druckfertig zu machen" [3]. Was ihn so „mahnte", war dieselbe kampfesfreudige Stimmung, in der er nach seiner „Beförderung" nach Ludwigsburg seine „Streitschriften" geschrieben hatte. Jetzt schob er seinen alten Plan, auf die Kritik eine Rehabilitierung des Dogmas mit den Mitteln des begrifflich-spekulativen Denkens Hegels folgen zu lassen, beiseite. Eine Auferstehung des Dogmas in der unverweslichen Aetherhülle des Begriffs, wie wir sie nach dem Aufsatze über Schleiermacher und Daub erwarten durften, kam jetzt nicht mehr für ihn in Betracht. Aber was ihn an der wesentlichen Uebereinstimmung des Dogmas mit dem Systeme Hegels irre gemacht hat, waren nicht so sehr neue wissenschaftliche Untersuchungen, sondern sein Temperament [4]. So ist das Werk zustande gekommen.

1) Vgl. Ziegler I, 314.

2) Daß es sich um diesen handelte, hat Ziegler I, 293 ff. festgestellt.

3) Brief an Rapp vom 27. Februar 1840. Bei Zeller S. 90.

4) Vgl. das für Strauß charakteristische Selbstbekenntnis: „Es ist ein Durchdringen des Gegenstandes in seinem Innern, ein Schmelzen und Flüssigmachen desselben in der erhöhten geistigen Temperatur, das ihn in den Stand setzt, sich in der ihm immanenten, in seinem Wesen liegenden Form zu crystallisieren. Eben diese erhöhte Temperatur aber, und durch sie den Silberblick des Gegenstandes, hervorzubringen, ist bei mir — daß ich so sage — die reine Vernunft nicht im Stande, sondern es gehört etwas aus dem Temperament, dem Blut dazu," usw. Lit. Denkw. Ges. Werke I, 7.

mit dem er sich für zwei Jahrzehnte zur Theologie hinausgeschrieben hat.

Daß es in dem Gartenhause des Stadtrates Ritter in Stuttgart[1]) entstand, wo Strauß ein paar der ruhig glücklichsten Jahre seines Lebens zugebracht zu haben bekannt hat[2]), bedeutete kein Gegengewicht gegen jene erbitternden Eindrücke.

3.

Der erste Band, der bereits im März 1840 druckfertig vorlag, erschien ein halbes Jahr später im Buchhandel[3]). Er enthielt: 1. Die Apologetik, 2. Die allgemein metaphysischen Grundlagen der Dogmatik, 3. Die Lehre von Gott (mit Einschluß der Dreieinigkeit), der Schöpfung und dem Urzustand. Dieser dritte Punkt schien Strauß besonders wichtig, weil in ihm die Prinzipien seiner ganzen Kritik des Christentums lagen, er ihn aber bisher noch nicht recht zur Sprache gebracht hatte. „Ich habe hier", schrieb er darüber[4]), „den Theismus von allen Seiten umzingelt und berannt und bin unverdeckt mit der pantheistischen Frage herausgegangen. Die einzige Rücksicht, die mich bestimmte, hie und da mich milder auszusprechen, als ich wohl möchte, ist die, daß mein Buch nicht verboten wird." Die Arbeit schritt dann rüstig weiter, und Ende Februar 1841 hatte er „den letzten eschatologischen Nagel in den Sarg des Dogmas geschlagen"[5]).

Das Werk ist nicht eigentlich eine dogmatische, sondern eine historische Arbeit. Es hält genau, was sein Titel verspricht: „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft". Als Motto könnte der Satz (I 71) dienen: „Die wahre Kritik des Dogma ist seine Geschichte". Diese wahre Kritik „stürzt als ein brausender Strom heran, gegen den alle Schleußen und Dämme nichts vermögen", während „die subjektive Kritik des Einzelnen ein Brunnenrohr ist,

1) Nach Hausrath II 4, Anm. 4: Charlottenstraße 11.

2) Lit. Denkw. Ges. Werke I, 15.

3) Das Vorwort ist vom 2. September 1840 datiert.

4) An Rapp am 27. Februar 1840. Bei Zeller S. 90.

5) Brief an Rapp vom 25. Februar 1841. Bei Zeller S. 99.

das jeder Knabe eine Weile zuhalten kann". Strauß will die Bilanz der dogmatischen Wissenschaft ziehen, und das Fazit ist der Bankrott [1]). Er will als Schiedsrichter den Streit der Parteien schlichten: „Zuerst hat, wie billig der alte Glaube das Wort und darf ungestört in aller Breite seine Herzensmeinung aussprechen; sofort mag die moderne Wissenschaft vorbringen, was sie gegen ihn zu erinnern weiß; doch damit auch sie nicht den Vorteil des letzten Wortes genieße, so dürfen zuletzt noch die Unterhändler und Vermittler mit ihren Vergleichsvorschlägen ihr Heil versuchen . . . Ich bin der Entstehung und Ausbildung jedes Dogmas Schritt für Schritt nachgegangen, habe mich in den Geist der Zeiten und Bewußtseinsstufen, aus denen es organisch hervorgewachsen, zu versetzen gesucht und das Wahre, Große und Schöne, was ich auf diesem Wege fand, gebührend ins Licht gesetzt. War ich mit einem Dogma auf der Höhe seiner kirchlichen Ausbildung angelangt, so schloß sich freilich hieran unmittelbar die weitere Aufgabe, in dieser höchsten Reife die Keime des Verfalles zu entdecken und diesen sofort durch die Stadien seines Verlaufes bis auf die Gegenwart herunter zu verfolgen; zuletzt aber galt es noch, scharf zuzusehen, um nicht einen neuen Anstrich des alten Gebäudes mit wirklicher Reparatur desselben zu verwechseln" [2]). Die Hegelsche Spekulation erscheint jetzt nur noch als ein Moment der Zersetzung des Dogmas. Sie erhält daher auch nicht mehr regelmäßig ihren Platz in einem besonderen Abschnitte nach dem Kapitel über die Kritik am Dogma, sondern wird vielfach in den zweiten, die Auflösung der Kirchenlehre darstellenden Teil mitaufgenommen. Das Endergebnis war, daß zwar nicht die Religion, wohl aber die Theologie abgewirtschaftet habe. Sie muß der Philosophie das Feld räumen, und an die Stelle des christlichen Glaubens hat die moderne Weltanschauung zu treten, die „philosophische Versöhnung des Geistes mit sich selbst", bei der der Philosoph Strauß auch für sein Herz und Gemüt die gleiche Befriedigung finden will, wie der Gläubige in seiner Religion" (I 22 f.). Denn seine Philosophie ist Pantheismus, und wenn der Pantheismus auch nicht Christentum ist, so verträgt er sich doch mit der Religion.

1) Vorrede S. X, XI. 2) Vorrede S. VIII f.

In sein Exemplar schrieb Strauß als Motto: Ira et studio [1]. An dem studium im nächstliegenden Sinne ist kein Zweifel. Jeder Leser kann sich selber davon überzeugen. Das Werk verrät auf jeder Seite den gründlich gelehrten Verfasser. Der Zweiunddreißigjährige, von dem bereits ein „Leben Jesu“ vorlag, hatte zwecks genetischer Darstellung des orthodoxen Systems die dogmatisch wichtigeren Werke der älteren und neueren Zeit selber studiert. Ebenso bewies er in der Literatur der negativen Seite eine selbständige Belesenheit. Nur in Fällen von untergeordneter Bedeutung hatte er auch bewährte Monographien und Sammlungen benützt. Von der hingebenden Liebe an die Arbeit aber zeugt die Sprache, „der unmittelbarste Spiegel der Seele eines solchen Buchs; . . . jetzt ist sie ganz frei, aber auch zuweilen üppig und nicht mehr so gleich“ [2].

Auch die ira steht außer aller Frage. Am schärfsten wendet sie sich gegen die Vermittelungstheologen. „Vermitteln ist ein schweres Amt, und doch nehmen es die meisten damit so erstaunlich leicht; . . . bei manchen ist die Einigung des christlichen und des modernen Elementes nur die durcheinander gerüttelten Oels und Wassers, die nur so lange vermischt erscheinen, als das Rütteln dauert; während noch andere, und zum Teil nicht unberühmte Dogmatiken gar (das Bild ist nicht unedler als die Sache) einer Wurstmasse gleichen, in der etwa die orthodoxe Kirchenlehre das Fleisch, Schleiermachersche Theologie den Speck und Hegelsche Philosopheme das Gewürz vorstellen. Das sind jene Mischungen, in denen das Abgestandene durch allerlei Zutat wieder schmackhaft gemacht werden soll, welche schon Lessing so ekel, so widerstehend, so aufstoßend fand“ (I, 70). Entsprechend lautet der Schluß der Apologetik (I, 355): „Wer zum Vernunftglauben noch nicht reif ist, der bleibt beim Offenbarungsglauben. Hier ist eine Kluft zwischen

1) Vgl. die Erläuterung im Brief an Rapp vom 1. Dezember 1841. Bei Zeller S. 114.

2) Brief an Rapp vom 23. Oktober 1840. Bei Zeller S. 94. Ein Stilist wie Hausrath II, 30 nannte die Glaubenslehre daher das am feinsten stilisierte und am sorgfältigsten durchgearbeitete Werk Straußens. Aehnlich Ziegler II 354.

zwei Klassen der menschlichen Gesellschaft, den Wissenden und dem Volke, d. h. den Nichtphilosophierenden der höhern wie der niedern Stände, befestigt, die sich vielleicht niemals ausfüllen wird . . . . Lasse der Glaubende den Wissenden, wie dieser jenen, ruhig seine Straße ziehen; wir lassen ihnen ihren Glauben, so lassen sie uns unsre Philosophie; und wenn es den Ueberfrommen gelingen sollte, uns aus ihrer Kirche auszuschließen, so werden wir das für Gewinn achten." In denselben Ton kühler Geringschätzung klingt auch der Abschnitt über „die Kirche in der modernen Welt" aus (II, 624—626), wo die kirchlichen Dogmatiker ein „meist undisziplinierte Gesindel" heißen, das die Angriffe der Naturforschung, historischen und philosophischen Kritik auf sein Bollwerk nicht abwehren könne. In dem unmittelbar folgenden Abschnitte aber über das Verhältnis des theologischen Studiums zum Kirchendienst erscheint das Dogma als „die Weltanschauung des idiotischen Bewußtseins", und von der Vorbereitung zum Pfarramt heißt es: „Das theologische Studium, sonst das Mittel, sich zum Kirchendienste zu befähigen, ist jetzt der geradeste Weg, sich dazu unfähig zu machen: die Schusterbank, die Schreibstube und wo man sonst am sichersten vor dem Eindringen der Wissenschaft verwahrt ist, sind heutzutage bessere Vorübungsplätze für das Predigtamt, als die Universitäten und Seminarien; religiöse Idioten und theologische Autodidakten, die Vorsteher und Sprecher der Pietistenstunden, das sind die Geistlichen der Zukunft."

4.

Die ira, deren heißer Atem uns aus der Straußschen Glaubenslehre immer wieder entgegenweht, ist für den wissenschaftlichen Arbeiter eine schlechte Ratgeberin. Sie brachte in das Werk etwas Unausgeglichenes und Widerspruchvolles, was seinen Wert stark herabminderte.

Strauß ist hier mit einer ähnlichen Kritiklosigkeit zu Werke gegangen, wie in seinem „Leben Jesu". Wie er die evangelische Geschichte in einen Mythus aufgelöst hatte, ohne die Quellen dieser Geschichte zu untersuchen, so stellte er jetzt die Einwendungen aller Zeiten gegen das Dogma wahllos nebeneinander. Der Schwerpunkt seiner Glaubenslehre liegt durchweg in den Abschnitten, die

der Kritik des Dogmas gewidmet sind. Besonders eingehend behandelt er die Angriffe der Socinianer, die er einmal „die Wasserscheide“ zwischen der alten Orthodoxie und dem neueren, bereits rationalistisch angekränkelten Supranaturalismus nennt. Daneben interessiert ihn noch besonders der Theologisch-politische Traktat Spinozas, sowie die Kritik der englischen und deutschen Aufklärung. Aber er bemüht sich nicht im mindesten um die Frage, ob die Gegner der Orthodoxie prinzipiell oder nur zufällig mit einander übereinstimmen und ob ihnen mehr gemeinsam ist, als die Frontstellung gegen das kirchliche Dogma. Die Hauptsache ist ihm eben ihre Gegnerschaft gegen das Dogma. Ein wissenschaftlich klarer und fester Standpunkt der Kritik fehlt bei ihm. Es ist ihm ganz entgangen, daß „die moderne Weltanschauung“ gar nicht die einheitliche Größe ist, als die er sie behandelt.

Auf die auffallendsten Selbstwidersprüche sei wenigstens in Kürze aufmerksam gemacht:

1. Hegel hat das Wort in der Religionspsychologie, wo die Religion eine niedere Form des menschlichen Denkens ist im Vergleich zur Philosophie [1]). Dagegen ist das Hegelsche Geschichtsschema tatsächlich aufgegeben: nur These (Dogma) und Antithese (modernes Denken) bestimmen jetzt den Geschichtsverlauf, — die Hegelsche Auffassung der Religion hat unter dem Einflusse jener „äußeren Führungen“ den Rahmen der Hegelschen Geschichtsbetrachtung gesprengt.

2. Aber auch die Hegelsche Auffassung von der Religion als dem religiösen Vorstellen ist nicht rein durchgeführt. Sie kreuzt sich mit einer anderen, nach der die Religion religiöses Selbstbewußtsein, innerstes Erleben ist: das Christentum ist die immanente Einigung des Göttlichen und Menschlichen. Diese Auffassung ist monistisch, während jene nach der Seite des Dualismus liegt. Hier ist Spinozas Einfluß auf die Straußsche Religionsphilosophie wirksam geworden [2]).

3. Auch der Einfluß Spinozas hat es nicht verhüten können,

1) Doch vgl. die Einschränkung dieses Standpunktes: I 22.

2) Vgl. C. Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie. 3. Aufl. S. 198.

daß Strauß statt der Positivaufnahme der christlichen Dogmatik dem Publikum das Negativ präsentierte. Dafür kamen zu starke Gegenwirkungen von den Socinianern und Deisten, von Voltaire[1]) und Reimarus, die zwar mit Spinoza und Hegel nichts zu tun hatten, aber Strauß als Bundesgenossen willkommen waren, weil sie mit seinem Ceterum censeo übereinstimmten: Doctrinam christianam esse delendam.

4. Um das Maß der inneren Widersprüche voll zu machen, läßt Strauß schließlich die Religion als Moral weiter leben. Er ist mit seinem Freunde Vischer („Auch Einer") der Ueberzeugung, für die er eine nähere Begründung nicht für nötig findet: „Das Moralische versteht sich immer von selbst". Ob und wie sich ein absolutes Sittengesetz mit dem Skeptizismus, eine sittliche Selbstbestimmung mit pantheistischem Determinismus vertrage, hat er nicht als Problem empfunden.

Das Widerspruchsvolle in der Haltung der Straußschen Glaubenslehre besteht nun aber nicht bloß darin, daß ein gemeinsames Prinzip der Kritik fehlt. Es offenbart sich noch viel auffallender, indem sich Strauß mit sich selbst in Widerspruch setzt. Er schreibt nämlich (I, 70 f.): „Die wahre Vermittlung muß ebensosehr Scheidung, Auseinandersetzung sein. Sie kann nicht . . . via sicca, sondern nur durch einen Prozeß, durch Schmelzen oder Gärung, zustande kommen, wobei Schlacken, Hefen ausgeschieden werden, oder vielmehr sich selbst ausscheiden." Und er verweist dafür ausdrücklich auf seinen Aufsatz über Schleiermacher und Daub. Aber während er an der von ihm zitierten Stelle[2]) „ein ebenso positives wie negatives Ergebnis" dieses Gärungsprozesses ins Auge gefaßt hatte, sieht er jetzt das Christentum auf derselben Stufe, wie das Judentum der alexandrinischen Periode, nachdem die Allegorie ihr Ansehen verloren hatte: es kann „nur für eine untergeordnete und unvollkommene, nur vermittelnde und vorbereitende Form der Religion gehalten werden", nicht aber als die absolut wahre[3]).

1) Für die Beschäftigung mit Voltaire vgl. den Brief an Wilhelm Strauß vom 6. Dezember 1840. Bei Zeller S. 95.

2) Char. u. Krit. S. 174.

3) Vgl. Christl. Glaubenslehre I, 72, Anm. 3, wo Strauß auf Baur, Gnosis S. 41, verweist.

Um bei allen diesen Selbstwidersprüchen Strauß gerecht zu werden, müssen wir nun aber feststellen, daß außer der ira und ihren Motiven auch die Krise, in welche er neuerdings über die Prinzipienfragen der Dogmatik eingetreten war, als Erklärungsgrund mit in Betracht gezogen werden muß.

Seit er die Schlußabhandlung zum „Leben Jesu" geschrieben hatte, war er mit den früheren Werken Feuerbachs bekannt geworden [1]), unter deren Einfluß seine dogmatischen Anschauungen eine Modifikation erfuhren, ohne daß es indessen schon zu einer völligen Klärung gekommen wäre. Da er Feuerbach in den Mitteilungen über seinen Verkehr mit Dr. Brabant (31. Mai 1839) noch nicht erwähnt, so scheint [2]) die Beschäftigung mit ihm erst in den Sommer und Herbst 1839 zu fallen, und hierzu stimmt die führende Rolle, die Feuerbach in der bald darauf geschriebenen Einleitung der Glaubenslehre übernimmt.

Strauß hat später in seinem „Märklin" bezeugt, er danke Feuerbach „das Pünktchen, das er auf unser J gesetzt". Ohne Bild hat er sein Urteil so formuliert: „Feuerbach . . . hat das Doppeljoch, worin bei Hegel Philosophie und Theologie noch gingen, zerbrochen. Er hat gezeigt, daß Religion und Philosophie mit nichten denselben Inhalt, nur unter verschiedenen Formen haben. Er hat, hierin mehr mit Schleiermacher zusammentreffend, jeder der beiden Sphären ihren besonderen Schwerpunkt zurückgegeben. Er hat das Bestreben, in den einzelnen christlichen Dogmen entsprechende philosophische Wahrheiten verkörpert finden zu wollen, als ein verkehrtes nachgewiesen. Damit erst war aber auch dem Spiel mit Worten, dem Fortgebrauch theologischer Formeln für einen nur noch philosophischen Sinn ein gründliches Ende gemacht; und auf diesem Standpunkte, nun auch mit dem andern Fuß aus der Hegelschen Schule herausgeschritten, habe ich meine Glaubenslehre geschrieben" [3]).

In der Glaubenslehre selbst (I, 4) beruft sich Strauß auf Feuerbach für seine Erklärung, „der von Hegel zwischen Philosophie

1) Lit. Denkw. Ges. Werke I, 14.

2) Die Zellersche Briefsammlung läßt uns leider auch hier im Stiche. In ihr (S. 153) ist Feuerbach erstmals am 23. Juli 1843 erwähnt.

3) Die Halben und die Ganzen S. 50.

und Christentum eingeleitete Friede sei in seinem Prinzip verfehlt gewesen; alle religiöse Spekulation sei Täuschung und Lüge; eine christliche, mithin beschränkte Philosophie sei ein dem Begriff der Philosophie, universelle Wissenschaft zu sein, widersprechendes Unding." Ebenso findet er es erwähnenswert, im Gegensatze zu Hegel bestehe nach Feuerbach „die wahre Vermittlung der Philosophie mit der Theologie nicht darin, daß den Vorstellungen der Dogmatik Gedanken, Vernunftwahrheiten zum Grunde liegend nachgewiesen werden; die Dogmen der Theologie sind in der Tat unbegreiflich und die Philosophie kann nicht die Aufgabe haben, ihre Wahrheit, sondern nur ihren Ursprung im Wesen des Menschen nachzuweisen" (I, 17). Ausdrücklich heißt er es als eine weitere Ausführung und beziehungsweise Berichtigung der Hegelschen Ansicht willkommen, wenn nach Feuerbach die Kategorie der Religion und Theologie die Relation, die der Philosophie die Substanzialität ist (I 17 f.).

Aber die Vorherrschaft Feuerbachs über das Straußsche Denken ist bei Abfassung der „Glaubenslehre" noch viel zu kurz begründet, um sicher, allumfassend und von Dauer sein zu können. Es fehlt nicht an Einwendungen gegen ihn, neben Konzessionen. Gegen die Behauptung, daß der Standpunkt der Religion praktisch sei, im Unterschiede von dem theoretischen der Philosophie, und uns die Dinge zeige, wie sie für uns seien, uns taugten und uns befriedigten, ohne auf ihr objektives Wesen Rücksicht zu nehmen, macht er geltend: „Stellt sich die Religion Gott nicht als Diener der Lust vor, sondern als Diener der Macht, so kann dies allerdings noch aus dem praktischen Standpunkte für sich (im Sinne Feuerbachs) erklärt werden, welcher die höhere und nachhaltigere Befriedigung einer niedrigen und vorübergehenden vorzieht; aber ist nicht eben damit die Vorstellung von Gott auch dem theoretisch Richtigen, seinem objektiven Wesen angenähert?" (I, 20). Namentlich die Beschäftigung mit Daub wirkt noch nach (I, 20 f.), wenn Strauß das Interesse am Wunderbaren nicht als ein Gesetz des Herzens nimmt, sondern aus dem Interesse an der Freiheit ableitet: „Jesus, wie er den Seesturm bedroht und mit einem Worte stillt — soll die Seele dieser Wundergeschichte nur der eitle Wunsch des Menschen-

herzens sein, aus ähnlicher Gefahr sich ebenso leicht ziehen zu können, und nicht vielmehr das Bewußtsein des Geistes von seiner Erhabenheit über die Mächte der Natur? . . . wer fühlt nicht dennoch die Ahnung dieses Bewußtseins durch, und wen könnte jene niedrige Erklärung befriedigen?"

Soweit sich Strauß aber die Grundanschauungen Feuerbachs in der Einleitung angeeignet hat und ihn nicht bloß als willkommenen Bundesgenossen gegen die Orthodoxie und die Hegelsche Rechte begrüßt, kommt er, wie schon Hausrath [1]) richtig gesehen hat, je weiter die Arbeit voranschreitet, desto mehr wieder von ihm ab. „An der Hand Feuerbachs nähert sich Strauß dem alten Gegner Schleiermacher, indem er in den Prolegomenen zugesteht, daß die Religion ihre eigene Sphäre habe und nicht bloß philosophische Wahrheiten in der Form der Vorstellung mitteile. Allein trotz dieser Korrektur in den Prinzipien fehlt in der Anwendung der rechte Ernst, und zum Schluß kommt Strauß sogar, ganz im Widerspruch mit der Einleitung, auf seinen alten Satz zurück: Das Dogma ist die Weltanschauung des idiotischen Bewußtseins."

Die ganze widerspruchsvolle Haltung der „Glaubenslehre", so interessante Einblicke sie uns in die Psyche ihres Verfassers gewährt, zeigt schließlich nur, daß sich Strauß hier an eine Arbeit gewagt hat, der er nicht gewachsen war. Wer die Kritik, die achtzehn Jahrhunderte an dem Dogma geübt haben, kennen lernen will, wird das Werk als eine wahre Fundgrube benützen. Aber er wird es mit dem Eindrucke aus der Hand legen: sein Verfasser war ein Kritiker, aber kein Systematiker, kein spekulativer Kopf, wenn anders das Denken aus Prinzipien die spekulative Begabung offenbart; er war lediglich ein formales Talent. Und darum greifen wir nach dem Buche, „wie man", um mit Straußens eigenen Worten zu reden, „mit einem wilden Tier spielt, von dem man weiß, daß es einem nichts tun kann" [2]).

1) D. F. Strauß II, 19.

2) Anderer Meinung war Ziegler II, 354 f. Die jungen Theologen der sechziger Jahre im Tübinger Stift, auf die er sich dafür berief, scheinen den Mangel des Werkes, seine Prinziplosigkeit, nicht erkannt zu haben. — Zur inhaltlichen Kritik der Straußschen Glaubenslehre, die nicht mehr im Rahmen dieser Arbeit liegt, vgl. Hausrath II, 18—30.

Kritische Berichte.

Aus der Religionswissenschaft[1]).

Von

Dozent D. Theophil Steinmann in Herrnhut.

Die älteste religionsgeschichtliche Forschung war in der Hauptsache eingestellt auf die religiöse Vorstellungswelt. Denn verständlicherweise beschäftigte man sich zuerst mit der unmittelbar gegebenen äußeren Erscheinungsseite der Religion; und infolge des intellektualistischen Zuschnitts wie des geistigen Lebens überhaupt, so besonders auch des Verständnisses der Religion, fiel das Schwergewicht dabei auf die religiösen Vorstellungen. Es fehlte auch ein klares Unterscheiden zwischen dem eigentlichen religiösen Glauben und der lediglich mythologischen Gedankenbildung. Religionsgeschichtliche Einzeldarstellungen und religionsgeschichtlich orientierte philosophische Versuche über die Religion als ge-

1) N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens. Leipzig, Hinrichs 1916. XII und 398 S., geh. Mk. 8.— und 30%. — F. Heiler, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionsvergleichende Untersuchung. 2. Auflage. München, Reinhardt 1920. XIX und 538 S., geh. Mk, 21.50. — Ders., Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung. Ebenda 1918, 31 S. — Ders., Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. Ebenda 1918, 93 S. — Ders., Kanzelreden in schwedischen Kirchen. München, Kaiser 1919, 42 S. — Neubuddhistische Zeitschrift, Neubuddhistischer Verlag, Zehlendorf-West. — Zeitschrift für Buddhismus. München-Neubiberg. Oskar Schloß. — H. W. Schomerus, Indische Erlösungslehren. Ihre Bedeutung für das Verständnis des Christentums und für die Missionspredigt. Leipzig, Hinrichs 1919, 232 S., geh. Mk. 13.50. — W. Lüttge, Pessimismus im Christentum. Tübingen, Mohr 1920, 8 S., Mk. 1.50 (aus der Kaftanfestschrift).

samtmenschheitliche Erscheinung waren so langehin kaum etwas anderes als Kompendien oder Philosophien der Mythologie.

Neben der religiösen und mythologischen Vorstellung ist der andere ebenso unmittelbar gegebene Bestandteil der äußerlichen Erscheinungsseite der Religion, der religiöse Gebrauch, natürlich auch immer irgendwie mit berücksichtigt worden.

Auch beides zusammen ergab aber noch nicht einmal eine wirkliche Phänomenologie der Religion, sondern lediglich eine Beschreibung der äußeren Symptome ihres Vorhandenseins. Es war lediglich eine Beschreibung von Lebensformen ohne ein wirkliches Vordringen zu dem Leben, das sich dieser Formen bediente. Und es ist noch gar nicht so lange her, daß man besonders religionsgeschichtliche Gesamtdarstellungen mit dem fatalen Gefühle beiseite legte, der wirklichen Religion durch all die Fülle des Gebotenen kaum irgendwie näher gekommen zu sein.

Und dabei war doch die prinzipielle Erkenntnis, daß die eigentliche Religion etwas Innerlicheres sei als Vorstellung und Gebrauch und aus ihnen erst erschlossen werden müsse, schon lange genug vorhanden. Die bedeutsamen Wegweisungen namentlich Herders und Schleiermachers waren in der neuen Intellektualisierung und institutionellen Objektivierung der Religion keineswegs wieder untergegangen. Die allgemeine Einstellung auf das innerliche Erlebnishafte der Religion gab aber für sich allein nicht die erforderlichen Handhaben, dieses Leben in seiner geschichtlichen Mannigfaltigkeit nun auch wirklich zu erfassen. Es bedurfte dazu auch einer intimeren Bekanntschaft mit den mancherlei Formen und Gestaltungen der Religion, wie sie nicht schon durch den Bericht von übermittelten Vorstellungen und beobachteten Gebräuchen, sondern allein auf Grund längeren wirklichen Zusammenlebens gewonnen werden konnte. Und außerdem bedurfte es dazu einer wirklichen Vertrautheit mit dem Gedanken, daß das Seelenleben vornehmlich der Primitiven — aber nicht nur dieser — bei aller Gleichartigkeit mit dem unseren doch zugleich seine Besonderheit besitzt. Solange das nicht vorhanden war, trat bei dem Versuch, durch die äußere Erscheinungsseite der Religion zu ihrem inneren Leben hindurchzufühlen, an Stelle eines Erfassens des hier vorhandenen Besonderen nur allzuleicht allerlei wissenschaftlich ganz wertlose Eindeutung; besonders da es nicht immer gelingen wollte, sich von allerlei mitgebrachten, sei es philosophischen, sei es religiösen Vorstellungsschematen zu befreien.

Daß wir in dieser Hinsicht in der Religionswissenschaft über die ersten Lehrjahre hinaus sind, dafür ist ein bedeutsamer Beweis die umfassende

Monographie von Friedrich Heiler über das Gebet; gerade im Gebet erfassen wir ja doch ganz eigentlich das innerste Leben der Religion. Und einige Jahre vorher ward uns ein anderes solches Dokument geschenkt in der gleichfalls weite religionsgeschichtliche Horizonte umfassenden Monographie Söderbloms über das Werden des Gottesglaubens.

Beide Bücher greifen besonders bedeutsam ein in die spezielle Erörterung über die primitiven Religionen.

1. Die primitive Religion und die Anfänge der Religion.

Wo man das Spezifische der primitiven Religion im Glauben an zauberhafte Kräfte erblickte (man erklärt dann wohl, die ganze primitive Religion sei wesentlich Magie) oder in der naiven Verlebendigung aller Naturerscheinungen, anthropomorphistisch oder theriomorph (Animatismus in der auch von Söderblom gewählten Bezeichnung) oder im „Animismus": da überall verband sich mit dieser Kennzeichnung leicht eine Geringschätzung dieses ganzen Gebietes: das alles sei kaum schon wirkliche Religion. Eine höhere Wertung der primitiven Religion dagegen knüpfte zumeist an bei dem Aufweis von Spuren einer monotheistischen Gotteserkenntnis auf ihrem Boden, die je nachdem im Sinne eines rationalistischen Vernunftglaubens, häufiger vom Uroffenbarungsgedanken aus gedeutet wurden. Gerade in neuerer Zeit hat diese urmonotheistische Hypothese im Zusammenhang mit genauerem Kennenlernen der Religion der Primitiven und eindringenderer Untersuchung der Hochgottheiten des primitiven Glaubens sachkundige Vertretung gefunden. Man kann wohl überhaupt sagen, daß sich eine Art rückläufiger Bewegung gegen eine beinahe zum Dogma gewordene allzu niedrige Einschätzung der Religion der Primitiven bemerkbar macht, wozu ein tieferes Eindringen in die Welt der primitiven Religion und ein Nachlassen des kulturellen Entwickelungsenthusiasmus mit seiner selbstverständlichen möglichsten Geringachtung der geschichtlichen Anfänge zusammenwirken.

In den Zusammenhang dieser „rückläufigen Bewegung" gehören auch die beiden Veröffentlichungen von Söderblom und Heiler. Dabei hält sich Heiler mehr in der durch den Urmonotheismusgedanken gewiesenen Richtung [1]). Doch ist bei Heiler nicht die etwaige Höhenlage bestimmter

1) Seine Darlegungen sind auch nicht ganz frei von der bei den Vertretern dieser Hypothese so leicht vorhandenen Neigung zu eindeutender Idealisierung primitiver Gedanken. Dahin gehört z. B., wenn er aus Vorstellungen wie der vom Ngai der Kikuyu, daß er weder Vater noch Mutter

religiöser Vorstellungen das Entscheidende, sondern daß es ihm gelingt, im naiven Gebet gerade des Primitiven Herztöne wirklicher Religion zu erlauschen, die ihn mit der Lebensäußerung höchster Religiosität, dem Gebet in der prophetischen Religion, eigentümlich nahe zusammenrücken. Jenes Gebet des Primitiven gibt ihm Kunde von dem Vorhandensein der Grundgefühle aller echter Frömmigkeit: gänzlicher Ohnmacht, voller Abhängigkeit und kindlichen Zutrauens. Und er ist weiter der Meinung, daß das hierin sich offenbarende Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit „das ganze Leben des primitiven Menschen trägt" (S. 42). Mit der Urmonotheismushypothese aber berührt er sich, indem auch ihm von hier aus das Bild eines gerade in der primitiven Religion noch spürbaren und lebendig fortwirkenden reineren Anfangs der Religion entsteht, nur eben, daß er diesen auf dem Gebiete nicht der Vorstellung, sondern des religiösen Lebensgefühls sucht.

Der Gefahr, in verständlicher Entdeckerfreude aus den Naturlauten des naiven primitiven Betens mehr herauszuhören, als für den Primitiven selbst darin liegt, ist Heiler hier wohl nicht ganz entgangen [1]). Besonders

---

hat, vom Atnatu der australischen Kaitisch, daß er sich selbst machte, und ähnlichem mehr herausliest: „Der Urvater ist unerschaffen, niemals geboren, ewig"; „er ist causa sui" (S. 120). All dergleichen ist kaum mehr als gar nicht so fern liegende mythologische Phantasie über den ersten Macher. „Er war eben immer schon": das ist doch recht etwas anderes, als was das religiöse Symbolwort „ewig" meint. Und da er immer schon war, wird er sich wohl selbst gemacht haben müssen: das ist auch etwas anderes als die — überdem religiös so gar frostige — philosophische Idee von der prima causa, die zugleich als causa sui gedacht werden muß.

1) Der primitive Mensch ruft die hohen Mächte bisweilen auch um das Gelingen einer Zauberhandlung an. Darin sieht Heiler den Ausdruck eines „tiefen Mißtrauens gegen die eigene Kraft" und eines „starken Gefühls der Abhängigkeit" (S. 65). Ich kann darin nicht mehr sehen, als daß der einmal vorhandene Gebrauch, den Beistand jener höheren Mächte zu erbitten, auch beim Zauber zur Anwendung kommt; sind ja doch nach der Meinung des Primitiven jene höheren Wesen ganz besonders im Besitze jener „Macht", die in allem Zauber wirkt. Aehnlich ist es, wenn Heiler in dem Gebetswort des Ewepriesters zu seinem tro: „Laß mich bei dir bleiben und bleibe du bei mir" durch den Wortanklang verleitet „das Verlangen nach der Seligkeit spendenden Nähe und Gegenwart Gottes" sich aussprechen läßt. In den ehrenden Epitheta, die der Gebetsanrede beigefügt sind, sieht er „ursprünglich" „einen unwillkürlichen Ausdruck des Abhängigkeitsgefühls und der Zuversicht", hinter dem sich dann allerdings

gilt das von seiner Konstruktion eines schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls, das gerade auch das Moment der kindlichen Zuversicht mit umschließen soll (S. 130). als des religiösen Lebensgrundgefühls des primitiven Menschen. Etwas anderes ist es, wenn dergleichen gelegentlich „in der Not erwacht" (S. 43). Zwischen dem Vorkommen solcher Lebensaugenblicke und einer entsprechenden Lebensstimmung ist aber doch noch ein gar weiter Abstand. Und das ganz naive und ungehemmte Schelten und Drohen auch an die Adresse der Hochgottheiten ist in diesem Zusammenhang doch bedeutsamer, als Heiler das Wort haben will; mit einer wirklichen Lebensgrundstimmung schlechthinniger Abhängigkeit verträgt es sich denn doch nicht. Ich glaube nicht, daß dergleichen Erscheinungen mit dem Hinweis auf die ungezügeltere Art des Affektlebens des Primitiven wirklich erledigt werden können.

Mit dem allen ist natürlich nicht in Abrede gestellt, daß auch beim Primitiven im praktischen religiösen Verhältnis sehr starke Regungen von Ohnmachts- und Abhängigkeitsbewußtsein, wohl auch gelegentlich von Ergebung und Zuversicht vorkommen und daß wir unser Urteil über die primitive Religion und das vom Entwicklungsdogma beherrschte religionsgeschichtliche Schema danach zu berichtigen haben. Den Nachweis

---

auch „serviler Sinn verstecken" könne (S. 81); ebensowohl könnten diese Anredeformen ursprünglich als naive Mittel der Günstigstimmung gemeint, dann auch in abgeleiteter Weise sich regenden tieferen Gefühlen nicht nur Ausdruck, sondern vielleicht sogar Anlaß geworden sein. Das auf alle weitere Entschuldigung verzichtende Eingestehen einer „Schuld" (S. 87) braucht nicht mehr zu sein als ein sehr nahe liegendes Mittel, den nun einmal Zürnenden mit einem: „Du hast ja schon recht" zu beschwichtigen. In einem Gebetswort wie: „Da du, o Gott, verfügt hast, daß wir Weiber heiraten sollen, so hilf uns auch, daß mein Weib . . . bald gesund wird" sieht Heiler einen Appell an „die Selbsttreue Gottes" (S. 83); dem primitiven Bewußtsein dürfte es mehr entsprechen, wenn wir darin lediglich einen Versuch sehen, den Gott durch Zureden sozusagen zur Vernunft zu bringen. Hinter dem festen Glauben des Primitiven, daß das anhaltende, stürmische Bitten den Gott schließlich doch bewegen wird, steht für Heiler „die unverwüstliche, starke Zuversicht zu den höheren Wesen" (S. 89); es ist aber doch ernstlich zu fragen, ob die Ursache dieser Erscheinung nicht am Ende unmittelbar in der Stärke des Wunsches und der ungebrochenen Kraft des naiven Lebenswillens zu suchen ist. Söderblom hat schon recht, wenn er darauf hinweist, wie sehr wir uns davor hüten müssen, den Primitiven — und das gilt gerade auch bei dem so wichtigen Versuche der religiösen Einfühlung — zu sehr von uns aus zu verstehen.

dafür hat Heiler vielmehr m. E. wirklich erbracht. Nur der elementare, für das religiöse Bewußtsein der Primitiven beherrschende und grundlegende Charakter solcher Regungen scheint mir nicht erwiesen. Auch würde ich, anstatt aus diesen vorkommenden Regungen unmittelbar auf ein sich hier beim Primitiven offenbarendes religiöses Urbewußtsein zu schließen, auch die andere Möglichkeit in Betracht ziehen, daß — nach dem Wundtschen Gesetz vom geschichtlichen Werden — gerade an dem möglicherweise zu allererst aus viel primitiverer seelischer Erregung entstandenen Brauch des Betens jene tieferen Gefühlsregungen und Bewußtseinszustände erst emporwuchsen. —

Während Heilers Verfahren in einer gewissen Verwandtschaft und auch in direkter Berührung mit demjenigen der urmonotheistischen Hypothese zu einer Korrektur der dogmatisch voreingenommenen Geringschätzung des primitiven Aberglaubens führt, ist bei Söderblom eine, auf zugleich nüchterner und feinsinniger Einfühlung beruhende, ganz eigentliche Umwertung des Urteils über die verschiedenen Bestandteile der primitiven Religion der Anlaß zu einer religiösen Höhereinschätzung derselben.

Aus seiner Beschäftigung mit den für die urmonotheistische Hypothese so bedeutsamen Hochgottheiten erwächst ihm seine Urheberhypothese; diese aber bedeutet eine Ablehnung des eigentlichen urmonotheistischen Gedankens. Die Vorstellung von jenen himmlischen Urheberwesenheiten wird als das erkannt, was sie wirklich ist: es sind mythologische Gedankengebilde, die neben anderen ähnlichen, tierischen oder urmenschlichen Urhebern eben auch entstanden, an religiöser Valenz uranfänglich hinter anderen ebenso ursprünglichen Elementen des religiösen Glaubens zurückstehen und die religiös wertende Bezeichnung „Monotheismus" keineswegs verdienen. Die eigentliche Kraft der primitiven Religion dagegen liegt für Söderblom gerade in jenen Dingen, die von der Urmonotheismus-Hypothese aus als Verfallserscheinungen betrachtet werden. Es gilt nur, diesen Erscheinungen wirklich gerecht zu werden. So entdeckt Söderblom gerade im „Mana"glauben die für alle lebendige Religion grundwesentliche Scheu vor dem „Heiligen" wieder, wohl noch in keimhafter Erscheinungsform, aber doch schon mit voller Kraft religiöser Wirkung. Gerade dieser Managlaube ist ihm darum wirkliche Religion, ganz anders als der abstrakte Urhebergedanke für sich allein. Und in dem verachteten Animismus und Animatismus tritt ihm das Drastische göttlicher Willensmächte entgegen, auch ein wesentliches Moment lebenskräftiger Religion, das jenen Urhebern gerade fehlt.

So haben wir hier eine vollständige Umwertung der sonst wohl üblichen

inschätzung der verschiedenen Bestandteile des primitiven Glaubens als
Frucht der modernen Religionsforschung, die, nicht mehr einseitig nur an
er religiösen Vorstellung interessiert, sich von der Ueberschätzung von
llerlei vorkommenden Anklängen an die uns als wahr geltenden Religions-
rt frei hält und, durch alles Vorstellungshafte hindurchgreifend, das eigent-
che Leben der Religion auch in seinen fremdartigsten Formen dort, wo es
irklich lebt, zu erfassen weiß. Darin liegt das an diesem Punkt über die
eilerschen Untersuchungen bedeutsam hinausgehende Wegweisende des
öderblomschen Buches. —

Außerordentlich beachtlich ist auch Söderbloms Verzicht auf den Ver-
uch, auf Grund der Analyse der primitiven Religion eine ihr voraus-
egende einheitlicher geartete Urform der Religion zu konstruieren,
ie er in mannigfacher Weise unternommen worden ist, sei es mit Zu-
rundelegung des Managedankens — dann galt eine primitive Magie als
iese Urform der erst noch werdenden Religion —, sei es vom Animis-
ius aus, sei es als Urmonotheismus-Hypothese. Auch Heiler finden wir
S. 129 ff. bei seiner Erörterung über das Prioritätsproblem) auf diesem
Bege. Im Unterschied von all solchen Konstruktionen läßt Söderblom das
lebeneinander von Verschiedenerlei einfach dastehen, ohne es in ein gene-
sches Nacheinander aufzulösen, und greift an jedem einzelnen Punkt zur
nmittelbaren psychologischen Deduktion. So wird das in sich nicht ein-
eitliche Ganze als ein gleich uranfänglich aus verschiedenerlei Quellen zu-
immengeflossenes mixtum compositum begreiflich. Dann aber steht zuerst
ls wirklicher Anfang das in sich noch ungeordnete, lediglich durch ein zufäl-
ges Herüber und Hinüber von Vorstellungsassoziationen mannigfacher Art
ein Durcheinander verwobene ursprüngliche Nebeneinander verschie-
ener Ansätze, in dem darum auch die Möglichkeit zu jenen verschieden
earteten organischen Ausgestaltungen liegt, wie sie uns Söderblom in
inem „Werden des Gottesglaubens" zu zeichnen versucht.

2. Das Gebet.

Wichtiger noch als diese Förderung unseres Verständnisses und unserer
chten Einschätzung der primitiven Religion ist die allgemeine Tatsache
ß wir hier eine Religionswissenschaft emporwachsen sehen, die ganz
issenschaft ist und dabei doch zugleich in ihrem Urteil der wirklichen leben-
gen Religion voll gerecht zu werden vermag. Die Fähigkeit, auch aus
r primitiven Religion die wirkliche Religion herauszuspüren, ist nur ein
ymptom dieser wissenschaftlichen Gesamteinstellung.

Der wissenschaftlichen Behandlung der Religion, die wir an Büchern

wie z. B. Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Natorps Religion innerhalb der Grenzen der Humanität oder auch Höffdings Religionsphilosophie kennen lernen, gilt durchweg gerade dasjenige als ein zur Erreichung der vollen Reinheit und Geistigkeit der Religion auszuscheidendes Element, worin die wirkliche Religion ihr Leben hat. Man betrachtet und beurteilt die Religion dort eben von einem Standort außerhalb ihrer lebendigen Zusammenhänge [1]). An Stelle einer solchen gewaltsamen Zurechtstutzung der Religion tritt hier die denkende Durchdringung ihrer paradoxen Wirklichkeit.

Gewiß hat auch schon die Schleiermachersche Gefühlstheorie mit größerer Ernsthaftigkeit versucht, zu allererst einmal die wirkliche Religion zu erfassen. Es gelang ihr aber nicht, über eine gewisse Unbestimmtheit hinauszukommen. Die eigentliche Religion fand keine klare Abgrenzung gegen allerlei bloße Weltstimmung; und gegen das Hineinwirken jener philosophischen Kritik bestanden keine festen und zuverlässigen Sicherungen. Erst die wirkliche Sättigung des religionswissenschaftlichen Denkens mit unvoreingenommen durchgearbeitetem religionsgeschichtlichem Stoff hat auch in dieser Richtung Wandel zu schaffen vermocht. Daß Söderblom am Gottesglauben gerade die anthropomorphe Form, das deutliche persönliche Du, das drastisch und gewaltsam Andringende des Willenscharakters — alles Dinge, bei denen die philosophische Kritik einzusetzen liebt — als das Entscheidende und Bedeutsame hervorzuheben weiß, ist bezeichnend für diese grundlegend an der geschichtlichen Wirklichkeit der Religion orientierte Religionswissenschaft.

Ein Hauptgegenstand dieser von außen her herangetragenen Kritik ist von Anfang an die religiöse Gebetspraxis gewesen [2]). Und denselben Weg geht auch heute noch das allgemeine Bildungsbewußtsein. Besonders das ernstlich als Bitte gemeinte Bittgebet begegnet da einer scharfen Ablehnung, sei es nun von dem Gedanken der Notwendigkeit alles Geschehens aus, sei es unter Hervorhebung der allzumenschlichen Art einer solchen Belästigung der ewigen Weisheit mit unsern kleinen Angelegenheiten oder mehr der Gedankenlosigkeit — und das gilt dann von jedem wirklichen Beten — eines solchen Sichunterhaltens mit der unerforschlichen Macht, dessen sich darum der denkende Mensch, dabei von einem anderen betroffen, wie einer kindlichen Torheit schäme.

1) Vgl. die Kritik dieser Art Wissenschaft von der Religion bei Wobbermin: Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. Leipzig 1913.

2) Vgl. bei Heiler den Abschnitt über Gebetskritik und Gebetsideal des philosophischen Denkens.

Heiler dagegen sieht die gewaltigste Lebensäußerung der Religion, deren ganze Paradoxie eben hier zu greifen ist, nicht etwa in mystischer Andachtsstimmung und Versenkung — die sich „das wissenschaftliche Denken" und die „moderne Bildung" immer noch eher haben gefallen lassen —, sondern in dem in seiner Form so anstößig menschelnden Gebet auf dem Boden der prophetischen Religion [1]).

Es war nun von vorne herein zu erwarten, daß eine allzu unmittelbare Apologetik des naiven Gebetes hier anknüpfend das Heilersche Buch für ihre Meinung in Anspruch nehmen werde, nach welcher die wirkliche Gebetspraxis mit der allem lebendigen Gebet selbstverständlichen Voraussetzung einer Bestimmbarkeit Gottes durch die im Gebet an ihn gebrachten jeweiligen Anliegen und Wünsche des Beters stehe und falle. Zumal Heiler diese Meinung des naiven Betens in seiner Untersuchung deutlich zu Worte kommen läßt und überdem die formale Gleichartigkeit gerade des prophetischen Gebetes mit diesem naiven Beten betonend hervorhebt. Noch deutlicher redet er an anderer Stelle [2]). Nach Anführung einer Reihe von Lutherworten über das Gebet (z. B. „Gott läßt sich lenken und unterwirft seinen Willen unserm Willen") heißt es dort: „In diesen kraftvollen, fast grotesken Worten ist klar und deutlich jene unfaßbare Paradoxie ausgesprochen, welche einen so schweren Anstoß für das logische Denken, ja selbst für das religiöse Fühlen vieler Menschen bildet. Ich kenne all die klugen und feinen Einwände, welche antike und moderne Philosophen und auch Mystiker des Orients und Okzidents gegen diesen Glauben an Gebetserhörungen erhoben haben [3]), und ich habe Achtung vor ihnen. Aber all diesen Einwürfen zum Trotz glaube ich an das Mysterium der Gebetserhörung, mag es auch philosophisch unbeweisbar und absolut irrational sein; und ich glaube daran, gestützt auf meine Kenntnis der großen religiösen Genien und gestützt auf meine persönliche Lebenserfahrung."

Dennoch hat jene Meinung, daß das wirkliche Gebet mit solchem Glauben gerade an die Bestimmbarkeit Gottes wirklich stehe und falle, an den von Heiler in seinem Hauptwerk herangezogenen Tatsachen nicht einen sicheren, aller weiteren Erwägung entzogenen Rückhalt,

---

1) In seiner Münchener Antrittsvorlesung: „Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung" spricht er dies noch einmal besonders aus, was in seinem Hauptwerk deutlich genug zwischen den Zeilen zu lesen ist.

2) Das Geheimnis des Gebets. In: Kanzelreden in schwedischen Kirchen.

3) Vgl. im „Gebet" den Abschnitt über Gebetskritik und Gebetsideal des philosophischen Denkens.

kann sich auch nicht ohne weiteres auf seine Ausführungen über das Geheimnis des Gebets berufen, wie das z. B. Heinzelmann im Evang. Missionsmagazin 1920 S. 155 tut.

Die bloße Tatsache, daß alles naive Gebet, das primitive sowohl wie das prophetische, auf dieser stillschweigenden Voraussetzung steht, bedeutet zunächst nicht mehr als eine Fragestellung. Und es ist in der Tat nicht leicht, hier die rechte wirklich religiös-kritische Stellungnahme zu finden, die beides zugleich vermeidet, sowohl die Wege der rein rationalen (philosophischen) Kritik, die der religiösen Wirklichkeit nicht gerecht wird, wie ein allzurasches Sichanschließen an unwillkürliche Ausdrucksformen der lebendigen Religion. Es bedarf hier eines klaren Auseinanderhaltens der naiven Form des Gebets, wie wir sie auch beim Gebet der großen Vertreter prophetischer Frömmigkeit finden, und der innersten Gebetsmotive.

Und in diesem letzteren scheint mir Heiler in seinem Hauptwerk das naive Beten auch schon des primitiven Menschen und das Gebet, wie es uns auf den Höhen der prophetischen Frömmigkeit begegnet, doch zu nahe aneinander zu rücken. Er hebt an beiden, zur Unterscheidung von der Geistesart der Mystik, das treibende Motiv der Selbstbehauptung des drängenden Lebenswillens hervor, wobei das Schwergewicht dann allerdings das eine Mal auf die eudämonistischen Lebensgüter, das andere Mal auf die geistige Selbstbehauptung falle. Eben dieser Lebenswille aber ist es, der der unwillkürlichen Ausdrucksform drängender Bitte jene fundamentale Bedeutung für den ganzen religiösen Sinn des Betens beimißt.

Tatsächlich hat ja auch die lebendige Religion sozusagen zwei Brennpunkte: das um sein Dasein und um volle Seligkeit ringende Ich des religiösen Menschen und die volle Hingabe fordernde Gottheit. In aller höheren Frömmigkeit siegt die zweite über das erste. In der Mystik und in aller ekstatischen Frömmigkeit in der Weise, daß als höchster Erlebnismoment der Religion das Sichverlieren an die Gottheit erscheint. Dagegen in der prophetischen Frömmigkeit ist die volle Hingabe an den göttlichen Willen nicht ein Sichverlieren, sondern eine Errettung des menschlichen Ich. Aber nun doch nicht so, daß man, was so gewonnen wird, mit der drängenden Selbstbehauptung des natürlichen Lebenswillens einfach auf Einen Nenner bringen dürfte. Vielmehr gerade nicht das naturhafte Selbstleben findet hier bei der Gottheit Halt und Sicherheit, sondern aus der vollen Hingabe an den Gotteswillen und nur aus ihr erwächst jenes Leben der Gottesgemeinschaft, das wohl Vollendung und darum höchstes Strebeziel des Ich ist, aber nicht des naturhaften, sondern des ganz der höchsten Souveränität unterstellten.

Hier kann dann aber das Gebet, mag es in seiner Form dem naiven Gebet noch so sehr gleichen, doch nicht mehr in seinem innersten Wesen dasselbe sein wie jenes, wie das bei Heilers Darstellung doch allzusehr der Fall scheint. Nicht Ichbehauptung, sondern Gottesgemeinschaft ist hier sein Gegenstand. Und der Sinn auch der andringendsten Bitte kann nicht mehr der sein, durchaus nun gerade das Erwünschte durch Umstimmung Gottes erreichen zu wollen, sondern, da die Gottesgemeinschaft als eine „persönliche" alles Leben erfüllen und umfassen soll, auch alles unser Sorgen und Hoffen, Wünschen und Begehren vor ihn zu bringen und mit seinem Willen durchzusprechen. Ist dabei ein wirkliches Wünschen und Begehren vorhanden, dann ist die natürliche Form dieser Aussprache das Bitten. Nur handelt es sich bei solchem Gebet garnicht hauptsächlich darum, dieses oder jenes durch das Gebet zu erhalten, sondern darum geht es hier, das ganze Leben wirklich in die Gemeinschaft Gottes zu bringen. In derselben naiven und unmittelbaren Gebetsform lebt ein wesentlich verschiedener Inhalt. Zu behaupten, auch dieses Gebet stehe und falle, wie die gelegentliche Bitte des Primitiven, mit der Voraussetzung einer Umstimmbarkeit Gottes nach unsern Wünschen, ist volles Mißkennen der eigentlichen Seele solchen Betens.

Die von hier aus erkennbare Paradoxie der prophetischen Religion besteht dann aber nicht darin, daß sie auch in ihrer höchsten Gestalt eine menschenähnliche Bestimmbarkeit des ewigen Gottes zu glauben wagt, sondern darin, daß das in der Religion sich realisierende Verhältnis des Menschen zu Gott — anstatt, wie der Mystiker meint, allein durch eine Sprengung der Formen des Menschentums erreicht werden zu können —, ohne alle Abstriche an seiner Hoheit und an wirklicher Eröffnung ewiger Beziehungen, hier so ganz natürlich, d. h. so ganz in den Formen des Menschentums erfolgt. Und diese Paradoxie ist es in der Tat auch, die wir durch Heilers Buch überall durchempfinden. Im Grunde ist es die Paradoxie der Religion selbst. Der ganze Gedanke eines wirklichen gegenseitigen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, wie ihn — mit Ausnahme der Mystik — alle starke Religion meint, ist ja doch in sich selbst paradox, wenigstens von dem Augenblick an, da Gott wirklich als Gott erfaßt wird. Dieser Irrationalismus der Religion aber, den wir gerade auch dank eindringenderer wirklicher Religionsforschung immer deutlicher als der Religion wesentlich erkennen, gipfelt in der persönlichen Innigkeit des der prophetischen Religionsform zugehörigen christlichen Gottesverhältnisses.

Was übrigens die Berufung einer religiös nicht berechtigten Ueberbetonung der äußerlichen Gebetserhörung auf Heilers persönliches Bekennt-

nis in seinem „Geheimnis des Gebetes“ betrifft, so fährt Heiler in dem oben angeführten Zusammenhang fort (S. 38): „Aber man darf nicht vergessen, daß neben wenigen erhörten Gebeten unendlich viele unerhörte Gebete stehen. Die eigentliche Gebetserhörung besteht nicht in der äußeren Erfüllung einer menschlichen Bitte, sondern in jener geheimnisvollen Berührung der Seele durch Gott, in jener Offenbarung Gottes an die Seele, die sich im Gebet selber und nur im Gebet vollzieht.“ Darum auch kann er sagen (S. 40), in dem „verzweifelten Klageruf“ Jesu: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? sei ganz unmittelbar „das tiefste Mysterium des Gebetes beschlossen“. Und sicher, diesem wie dem Gethsemanegebet Jesu gegenüber wird es doch wohl dabei bleiben müssen, daß wir in einem wirklichen Verkehr mit Gott, der sich doch in allermenschlichsten Formen vollzieht, das eigentliche Geheimnis des Gebets zu erblicken haben; die ganze Frage dagegen nach der äußerlich greifbaren Bestimmbarkeit Gottes ist im besten Falle sekundär.

3. Charakteristische Grundtypen der Frömmigkeit.

Offenbart sich im Gebet das innerste Leben der Religion, dann kann es gar nicht anders sein, als daß eine gründliche monographische Behandlung gerade des Gebetes zugleich die vorhandenen religiösen Grundtypen herausholt und uns vor die Aufgabe ihrer religiös-kritischen Vergleichung und Abwertung gegeneinander stellt.

Heiler selbst hat im Anschluß an sein grundlegendes Werk an den beiden Haupttypen der „individuellen Frömmigkeit der großen religiösen Persönlichkeiten“, Mystik und prophetischer Religion, diese Arbeit in Angriff genommen und zwar zugunsten der letzteren in ihrer evangelischen Form. Einmal in seiner schon erwähnten Studie über Luther; sodann in dem zweiten Aufsatz seiner Kanzelreden: „Evangelisches Christentum und Mystik“. Sein Buch über das Gebet enthält aber deutlich in sich die Aufforderung zu weiteren Auseinandersetzungen der Art. Es treten uns da noch andere charakteristische Typen der Frömmigkeit entgegen, die sich bei aller individuellen Besonderheit gegen die Frömmigkeit der großen religiösen Persönlichkeiten als eine Gruppe zusammenfassen lassen. Dahin würde gehören zunächst die primitive Religion, soweit sie wirklich Religion ist; weiter die wirkliche Frömmigkeit der philosophischen Aufklärung; die Frömmigkeit, wie wir sie aus dem Gebet „großer Männer (Dichter und Künstler)“ kennen lernen; und als eine besonders klar in sich geschlossene Erscheinung die Frömmigkeit der hellenischen Vollkultur, d. h. also die Frömmigkeitstypen, welche unter A, E, G und D des Heilerschen Buches zur Darstellung kommen.

Der charakteristische Unterschied zwischen dieser Gruppe und der Frömmigkeit der großen religiösen Persönlichkeiten (unter F bei Heiler) liegt in folgendem. Dort trägt das Gottesverhältnis einen sog. absorptiven Charakter: das ganze Leben des Frommen ist oder soll sein ganz unmittelbar nur Religion. Hier ist es dagegen überall mehr so, daß das mannigfaltig geartete Weltleben seinen in verschiedenem Stärkegrade anklingenden religiösen Unterton besitzt; nicht dagegen ist es selber durchweg Religion. Was in der Mystik sowohl als bei der prophetischen Art im beherrschenden Mittelpunkt des geistigen Lebens steht und seinen eigentlichen Inhalt bildet, das hält sich hier mehr im Hintergrund, ist aber auch so (oder kann doch wenigstens sein) von wirklich das Leben bestimmender Bedeutung, etwas wie sein letztes und tiefstes geistiges Atemholen.

Es handelt sich hier um den Unterschied zwischen den dezidierten Religiosi und solchen, bei denen das religiöse Verhältnis ganz gewiß auch ihrer Art entsprechend wirkliches Leben ist, aber nicht so wie bei jenen andern etwas Absorptives an sich hat [1]). Und die Frage, vor welche sich die religiöskritische Untersuchung bei der Abwertung der verschieden gearteten Erscheinungen gestellt sieht, würde hier dahin lauten: ist jene absorptive Form der Frömmigkeit das schlechthin religiös Normative oder hat die andere Art in dieser und jener Gestalt daneben ein religiöses Daseinsrecht? Eine Frage von nicht geringer Tragweite. Ist doch nicht nur die besondere Erscheinung der sog. Bildungsreligion, sondern das meiste der tatsächlich vorhandenen Frömmigkeit auch auf dem Boden prophetischer Religion von der letzteren Art. Die wirkliche Erörterung dieser Frage würde uns hier aber zu weit abführen. —

Außerordentlich aktuell ist z. B. auch die Frage: „Mystik und prophetische Religion", oder noch spezieller „Evangelisches Christentum und Mystik". „Die Stellungnahme zur Mystik ist heute eine der großen Lebensfragen des evangelischen Christentums, an denen seine religiöse Zukunft hängt" (Heiler, Kanzelreden S. 10).

1) Daß es sich hier um einen tiefgreifenden Unterschied handelt, kommt bei Heiler darin zum Ausdruck, daß er die Vertreter der Mystik und der prophetischen Frömmigkeit nicht nur zusammen als eine Gruppe für sich behandelt, sondern sie überdem durch Bezeichnungen wie „die großen Frommen", „religiöse Genien" über die andern Frömmigkeitstypen hinaushebt. Eine scharfe Herausarbeitung des uns hier beschäftigenden Artunterschiedes liegt aber bei ihm nicht vor. In der Disposition des ganzen Werkes werden vielmehr alle hier genannten Typen einfach nebeneinander geordnet, und die „großen Frommen" kommen zwischen und neben die verschiedenen Formen der nichtabsorptiven Art zu stehen.

Wesentlich Neues enthält Heilers Abwertung der beiden religiösen Typen gegeneinander nicht. Wir erhalten (S. 17 f.) eine Zusammenstellung geläufiger Gedanken: gegenüber dem esoterisch-aristokratischen Wesen der Mystik, die in ihrer klaren Ausprägung „nur eine Religion der wenigen besonders begabten und begnadeten Virtuosen ist", den Hinweis auf den auch die Armen im Geist umspannenden Universalismus der evangelischen Heilszuversicht; das positive Verhältnis des evangelischen Glaubens zum Leben und Wirken in der Welt, zu Recht und Würde der menschlichen Persönlichkeit und auch zu derjenigen Wirklichkeit des Lebens, die sich im „gesunden und frischen Leben und Lebenwollen" regt, dem die evangelische Heilszuversicht gerade tiefste Befriedigung bringt, während die Mystik hier überall nur hemmt, unterbindet und negiert. Gesagt wird dabei auch, daß die Mystik „dem sittlichen Ideal ausweicht", während der evangelische Heilsglaube „diesem Ideal voll gerecht wird". Hier hätte m. E. der Brennpunkt der Auseinandersetzung liegen müssen. Die prophetische Religion wird nicht nur dem sittlichen Ideal voll gerecht, sondern sie hat daran ganz eigentlich ihr Besonderes, daß hier — und nur hier — dieses Sollen wirklich in die innerste Substanz der Religion hineingenommen ist, während die Mystik in ihren innersten und eigentlichen Erlebnissen dies verbindliche Sollen überhaupt nicht kennt. Das klassische Land der unvermischten und ganz reinen Mystik ist nicht zufällig Indien, dessen geistige Welt vom verpflichtenden Sollen kaum berührt ist. Der indische Heilsweg ist mehr Nötigung der Einsicht und praktische Lebensklugheit, als innere Verbindlichkeit. Darum ist auch in den mystischen Erlebnissen nichts, was uns eine begründete Gewähr gäbe, hier anstatt lediglich eigenartiger subjektiver Zustände wirklich ein Uebertatsächliches zu erleben. Wohl kennt die Mystik „brennende Sehnsucht nach dem Göttlichen" (Kanzelreden S. 19), nicht aber absolute Verpflichtung. An diesem bestimmenden Erlebnis innerer Verbindlichkeit scheiden sich die Wege.

Darum auch das rein negative Verhalten der Mystik in den oben angeführten Beziehungen; denn allein das Sollen ist es, was hier überall über die bloße Abwendung hinausführt.

Nun meint aber Heiler: „Das Ideal der Religion ist nicht in der konsequenten Ausbildung der prophetischen Offenbarungsreligion zu suchen, wie sie uns im Spätjudentum entgegentritt" (S. 19), sondern in einer Verbindung und Mischung der prophetischen Art mit der Mystik. Auf welche Seite gehört denn aber die Gestalt Jesu? Nicht g a n z und u n g e t e i l t auf die Seite der prophetischen Frömmigkeit, wenn anders wir den Begriff der Mystik nicht allerlei künstlichen und der Klarheit nicht

dienlichen Umdeutungen unterziehen wollen? Und wäre es darum nicht richtiger, das Spätjudentum anstatt als „konsequente Ausbildung der prophetischen Offenbarungsreligion" vielmehr als lediglich eine einseitige Sonderform derselben zu bezeichnen?

Doch redet Heiler nicht einer eigentlichen Mischung aus beiden Frömmigkeitstypen als der idealen Religionsgestaltung das Wort. Es handelt sich bei ihm lediglich um eine Bereicherung des prophetischen Typus als des überragenden durch Einschläge von der Mystik her. Und er meint damit nicht etwas erst noch zu Gestaltendes. Im Gegenteil, wir bedürfen nicht des mancherlei mystischen Imports von wer weiß wo überall her. „Sieh, das Gute liegt so nah" (S. 21); wir haben es schon in der Aufnahme „des Kostbarsten mystischer Religiosität, der tiefen und reinen Gottinnigkeit" in die prophetische Offenbarungsreligion ohne alle Entstellung oder Verfälschung von deren Eigenart bei Paulus, Johannes und Luther.

Mit der Erinnerung an diese schon vorhandene Beeinflussung der evangelischen Frömmigkeit durch die Mystik ist aber das Problem der Gegenwart nicht wirklich schon gelöst. Wohl mag damit der ganz im Prophetischen sich haltenden Innigkeit des auf Gnade an Sündern beruhenden religiösen Vaterverhältnisses von der Mystik her eine eigentümliche Bereicherung zugeflossen sein, die charakteristischen Spannungen, welche mit der alles andere zurückdrängenden ἐπέκεινα-Orientierung im mystischen Gottesverhältnis gegeben sind, bleiben bestehen. Und daß hier der Ausgleich wirklich schon gefunden sei, wird man — auch im Rückblick auf Augustinus — kaum behaupten können. —

Bei der Auseinandersetzung der verschiedenen Religionstypen miteinander, wie sie für unsere gegenwärtige Lage kennzeichnend ist, spielen die indischen Erlösungsreligionen eine besondere Rolle. Sie stammen, wie schon hervorgehoben wurde, aus einer Welt, die an dem verbindlichen Sollen mit seiner wohl dem Gegebenen gegenüber kritischen, zugleich aber an ihm zur Wirkung drängenden Art gerade vorbei geht. Und darin eben besteht ein wesentliches Stück der in ihnen sich auswirkenden besonderen „orientalischen" Geistesart, während unsere okzidentale Geisteskultur in ihrem Tiefsten gerade auf solchem Sollen beruht. Die Hinneigung zu jenen Erlösungsreligionen ist darum Symptom einer gefährlichen Krisis der okzidentalen Geisteskultur, der gegenüber sie sich auf ihr eigenes Tiefstes besinnen sollte.

Zur rechten Auseinandersetzung bedarf es vor allem auch der wirklichen Kenntnis. Was so manche gegenwärtig vom Christentum hinweg-

treibt und sie veranlaßt, statt dessen bei der Religionsentwicklung Indiens ihren inneren Anschluß zu suchen, ist — neben einer gewissen Romantik der Ferne — die dogmatische Rüstung, in der das Christentum einherschreitet. Sie meinen, dort in der Ferne einen religiösen Typus zu finden, der weniger eingehüllt ist in ihnen fremdartige oder fremdgewordene Vorstellungsformen und Gedankenschemata. Ein wirkliches Kennenlernen der religiösen Wirklichkeit der indischen Religionsgeschichte würde sie rasch genug eines anderen belehren.

Einen guten und zuverlässigen Ueberblick gibt da H. W. Schomerus in seinem Buch über die indischen Erlösungslehren [1]). Dargestellt werden die Erlösungslehren der Upanischaden, des Samkhya, des Yoga, der Bhagavadgita, des Vedanta, des Ramanuja und des Saiva-Siddhanta. Ueberall gewinnt man den Eindruck, wie diese Erlösungslehrsysteme das ganze Gegenteil von einfach und schlicht sind. Die Einfachheit und Schlichtheit findet sich hiermit verglichen vielmehr gerade auf seiten des Christentums. Besonders auch zeigt sich all diese Erlösungsreligion auf das allerengste verbunden mit einer ganz bestimmten und keineswegs sehr einfachen Welttheorie und damit bis in die tiefsten Wurzeln hinein viel enger verbunden, als man Entsprechendes von der christlichen Erlösungslehre behaupten kann.

Vornean steht unter den östlichen Religionen, mit denen es zur Zeit einer ernstlichen Auseinandersetzung bedarf, der Buddhismus [2]). Ihn ganz besonders empfiehlt man wohl gerade den Gebildeten mit dem Hinweis darauf, wie so ganz frei er sei von den mancherlei Lehrmeinungen, deren quälender Konflikt mit dem modernen wissenschaftlichen Weltbild das Christentum belaste. Und daran ist in der Tat etwas. Denn der Buddhismus ist Mystik, wenn auch in ganz eigenartiger Prägung (vgl. Heiler, Die buddhistische Versenkung) und im Unterschied von anderer Mystik fordert er in seiner reinen Form nicht einmal den Glauben an ein transzendentes Göttliches. Wenn aber Dahlke sagt (Neu-Buddh. Zeitschrift, Sommerheft 1919, S. 8): „Echter Buddhismus ist Wirklichkeitslehre", so ist das doch nicht genau zutreffend. Auch der Buddhismus hat seine Dogmen, die „geglaubt" werden müssen [3]), nur daß es bei dem geringeren Reichtum

1) H. W. Schomerus, Indische Erlösungslehren. Ihre Bedeutung für das Verständnis des Christentums und für die Missionspredigt. Leipzig, Hinrichs 1919, 232 S., geh. Mk. 13.50 (kein Zuschlag).

2) Dahlke, „Neubuddhistische Zeitschrift". Neubuddhistischer Verlag Zehlendorf-West; Zeitschrift für Buddhismus, Herausgeber Wolfgang Bohn. Verlag Oskar Schloß, München-Neubiberg.

3) Vgl. in Zeitschrift für Buddhismus Heft 3 den Artikel von Bohn: Verstandesaskese.

des Buddhismus an religiösem Erleben deren wesentlich weniger sind als im Zusammenhang des christlichen Glaubens. Der wirkliche Buddhismus steht und fällt mit der indischen Samsaralehre und mit seiner Leugnung eines transzendenten Ich [1]). Daneben steht sein praktisches Grunddogma, daß alles Dasein Leiden sei, als das Resultat einer lediglich naturalistischen Beurteilung des Daseins, die von der zwingenden Gewalt des Sollens nicht berührt ist, und darum keineswegs von selbstverständlicher Geltung [2]). Nur insofern ist der Buddhismus einfache Wirklichkeitslehre, als in ihm die vom Sollen absehende Weltanschauung der bloßen Tatsächlichkeit weithin richtunggebend ist. Ein gut Teil seiner Exerzitien zum Zweck der inneren Ablösung vom Dasein besteht in der Vergegenwärtigung der „Sinnlosigkeit" des rein tatsächlich Gegebenen (Heiler, Buddh. Versenkung 13 ff.). – ·

Heiler bezeichnet (Buddh. Versenkung S. 58) den Buddhismus — neben dem Vedanta — als die „folgerichtigste Form der Mystik". Und das ist er auch, sofern nirgends so wie hier förmlich alles gestellt ist — abgesehen von den genannten Dogmen — auf die strenge Technik der Selbstversenkung. Die buddhistische Mystik ist nur noch Selbstversenkung. Gewiß lebt in dieser Mystik auch eine ganz außerordentliche Energie jenes Strebens, aus dem Vergänglichen emporzutauchen und ein „ewiges" Gut zu ergreifen, wie es aller Mystik eignet. Gänzlich verschwunden aber ist das religiöse Moment der mystischen Hingabe an das Ewige. Darum tun wir doch wohl besser, ihn statt als die „folgerichtigste Form" der Mystik vielmehr lediglich als eine in bestimmter Richtung radikale eigengeartete Sonderform der Mystik zu bezeichnen.

---

1) Wie sehr ihn dies letztere Dogma in üble Denkschwierigkeiten verstrickt, aus denen er sich von Anfang an nur durch logisch sehr bedenkliche Dinge herauszuretten vermochte, darüber vgl. etwa den Abschnitt aus Majjhima-Nikayo in Zeitschrift für Buddhismus, Heft 1: Zum Problem des Ich.

2) Ueber die sehr andere Art der christlichen Weltverneinung vgl. die Studie von W. Lüttge, Der Pessimismus im Christentum. Tübingen 1920.

Zur Besprechung eingegangene Bücher.

Barth, Karl: Biblische Fragen. Einsichten und Ausblicke. 1920. 31 S.

Barth-Thurneysen: Zur inneren Lage des Christentums. 1920. 36 S. Beide Kaiser, München. M. 3.—.

Christ, W. V., Geschichte der griech. Literatur (Sonderdr. v. O. Stählin) 1920. 227 S. C. H. Beck'sche Vlgsbh. München.

Delitzsch, Frhr., Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament. 1920. 166 S. Vereinig. wiss. Verleger, Berlin. M. 20.—.

Doctrine of the Church and Christian Reunion (Haedlam). 1920. 326 S. J. Murray, London.

Eucken, Rudolf: Der Wahrheitsgehalt der Religion, 4. Aufl., 1920. 447 S. Vereinig. wiss. Verleger, Berlin.

Fiebig, Paul: War Jesus Rebell? 1920. 38 S. Perthes, Gotha. M. 3.—,

Geyer-Pauli: Christliches und Widerchristliches im mod. Sozialismus. 1920. 63 S. Chr. Kaiser, München. M. 4.—.

Gunkel, Hermann: W. Bousset. Gedächtnisrede. 1920. 28 S. J. C. B. Mohr, Tübingen. M. 2.— (+ 75 %).

Haake, Paul: J. P. F. Ancillon und Kronprinz Friedrich Wilhelm (IV.) (Hist. Bibl., Bd. 42). 1920. 180 S. R. Oldenburg, München. M. 20.—.

Hartmann: Die Stimme des Volkes (Christentum und soz. Frage, H. 5). 1920. 63 S. Chr. Kaiser, München. M. 3.50.

Hauser, K.: Ernst Haeckel (Leben, Wirken und Bedeutung). 1920. 147 S. Naturwiss. Verlag, Detmold. M. 6.50.

Hessenbach, A.: *De Usu Matrimonii* oder ein Ehe-Ideal. 61 S. Martinusbuchh. Geb. Sonntag, Illertissen. M. 3.60.

His: Geschichte des neueren schweizer. Staatsrechts. 1. Bd. 1920. 691 S. Helbing u. Lichtenhahn, Basel. M. 22.—.

Koepp, Wilhelm: Einführung in das Studium der Religionspsychologie. 1920. J. C. B. Mohr, Tübingen. M. 16.— (+ 75 %).

Horneffer, Aug.: Relig. Volksbildung. 1920. 132 S. J. C. B. Mohr, Tübingen. M. 7.— (+ 75 %).

Knevels: Simmels Religionstheorie. 1920. 107 S. J. C. Hinrichs, Leipzig.

Die Lehren des Judentums I. Teil: Die Grundlagen der jüdischen Ethik. 1920. 158 S. C. A. Schwetschke u. Sohn, Berlin. M. 6.—

Lenz, Max: Kleine historische Schriften. II. Bd. 1920. 356 S. R. Oldenburg, München. M. 24.— (28.—).

Maurenbrecher, Max: Konfirmatiosfeier, Ostergottesdienst, Die Fußwaschung, Trauung, Bestattung, Pfingstgottesdienst, Erlösung. 1920. Glaube und Deutschtum, H. 3, 5, 7, 9, 11, 13, je 15—16 Seiten. Sämtlich im Verlag Glaube und Deutschtum, Dresden-A. Je M. 1.—.

Posch, Andr.: Die staats- und kirchenpolitische Stellung Engelberts von Admont. 1920. 128 S. Schöningh, Paderborn.

Rickert: Die Philosophie des Lebens. 1920. 196 S. J. C. B. Mohr, Tübingen. M. 12.— (16.—) (+ 75 %).

Sodeur, G.: Der Kommunismus in der Kirchengeschichte (Christentum und soz. Frage, H. 4). 1920. 36 S. Chr. Kaiser, München. M. 2.50.

Wehrung, Georg: Die Dialektik Schleiermachers. 1920. 324 S. J. C. B. Mohr, Tübingen. M. 24.— (+ 75 %).

Historische und systematische Theologie.

Von
Professor D. Georg Wobbermin in Heidelberg.

Wenn wir uns über das Verhältnis, in dem historische und systematische Theologie zueinander stehen, verständigen wollen, werden wir zunächst über den allgemeinen Wissenschaftscharakter der Theologie und also über die Stellung der Theologie im Gesamtsystem der Wissenschaft sprechen müssen.

Und sofort diese Frage, welche Stelle der Theologie im Gesamtorganismus der Wissenschaften zukommt, ist von größter Bedeutung. Denn von ihr hängt die Geltung der Theologie als selbständiger Wissenschaft ab. Und da der Theologie die Geltung als selbständige Wissenschaft häufig bestritten worden ist, auch gegenwärtig wieder bestritten wird, und ihr vielleicht in nächster Zeit noch entschiedener und nachdrücklicher bestritten werden wird, so ist jene Frage von grundlegender Wichtigkeit.

Und wir wollen uns im Hinblick auf unser Thema sogleich hier darüber klar werden, daß die historischen Disziplinen der Theologie für sich allein die Theologie als selbständige Wissenschaft nicht sicherstellen würden. Wenn die theologische Aufgabe in diesen historischen Disziplinen aufginge, dann würde die Theologie nicht den Anspruch erheben können, als selbständige Wissenschaft zu gelten. Dann wäre vielmehr die Theologie nur ein Ausschnitt der allgemeinen Historie oder Geschichtswissenschaft. Auch der Hinweis auf die Heilige Schrift und auf die exegetische Arbeit an der Heiligen Schrift würde daran nichts ändern. Denn auch die Auslegung der Heiligen Schrift ordnet sich für die historische Betrachtung restlos den Prinzipien der historischen Forschung unter.

Aber wenn ich diesen Sachverhalt so stark betone, dann muß ich mich andererseits doch gegen ein mögliches Mißverständnis schützen. Aus dem, was ich sagte, folgt in keiner Weise eine Geringschätzung der historischen Arbeit in der Theologie. Nichts liegt mir ferner, als einer solchen das Wort zu reden. Ganz im Gegenteil: die historische Arbeit, und zwar als streng und rein historische, ist meines Erachtens durchaus conditio sine qua non für die evangelische Theologie, für ihren Bestand und ihr weiteres Gedeihen. Historische Schulung, Schulung im historischen Denken und historischen Forschen, ist demgemäß auch ganz unerläßlich für jeden evangelischen Theologen. Aber diese Bewertung der historischen Arbeit darf nun doch nicht zum Historismus, zur einseitigen Geltendmachung derselben, übersteigert werden. Nein, solchem Historismus gegenüber muß auch das andere gesagt werden: die bloß historische Betrachtung ist niemals die erschöpfend theologische. Denn in der Religion handelt es sich letztlich nicht um das, was gewesen ist, sondern um das, was ist, nicht um die Vergangenheit, die hinter uns liegt, sondern um unser eigenes gegenwärtiges religiöses Leben, um unsere eigenen gegenwärtigen religiösen Gemütszustände — mit Schleiermacher zu reden.

Und darin ist es begründet, daß die theologisch-historische Arbeit für sich allein die Theologie als selbständige Wissenschaft nicht sicherstellen würde. Erst die Arbeit der systematischen Theologie, also die religionsphilosophische und dogmatische Arbeit, kann die Theologie als selbständige Wissenschaft sicherstellen. Denn sie geht nicht in der historischen Arbeit auf, sondern geht über sie hinaus und sucht das Wesen der Religion in ihrem selbständigen Eigencharakter zu erfassen, das Wesen der Religion, nämlich sowohl das Wesen der Religion im allgemeinen wie dann speziell das Wesen der christlichen Religion in ihrer spezifisch christlichen Eigenart. Durch diesen selbständigen Eigencharakter der Religion ist die Geltung der Theologie als selbständiger Wissenschaft bedingt.

Aber nun zu der Frage selbst, die wir als Vorfrage aufwerfen mußten: welche Stellung kommt der Theologie im Gesamtsystem der Wissenschaft zu? — Welches ist das Gesamtsystem der Wissen-

schaft? Und welches sind seine wichtigsten Bestandteile?

Wenn wir vom Gesamtsystem der Wissenschaft reden, dann denken wir sofort an die große Zahl der einzelnen Wissenschaften mit ihren bestimmten einzelwissenschaftlichen Aufgaben: Sprachwissenschaft, Geschichtswissenschaft, Rechtswissenschaft, Kunstwissenschaft usw. auf der einen Seite; und dann auf der anderen: Mathematik, Physik, Chemie, Zoologie, Botanik, Mineralogie usw. Das sind eben die Einzelwissenschaften mit ihren einzelwissenschaftlichen Sonderaufgaben. Und nun ist die Frage allererst gerade die: geht das Gesamtsystem der Wissenschaft in diesen Einzelwissenschaften auf? Wie die Einzelwissenschaften selbst zu gliedern sind, das kann dabei einstweilen auf sich beruhen. Zunächst fassen wir die Gesamtheit aller Einzelwissenschaften — vorbehaltlich auch weiterer Absonderungen neuer Disziplinen — ins Auge und fragen: erschöpfen diese Einzelwissenschaften das Gesamtsystem der Wissenschaft?

Diese Frage ist brennend geworden gerade in der Zeit und seit der Zeit, da die Einzelwissenschaften ihre reichste Ausbildung erhielten. Das war — rund gesprochen — die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Damals ist der Prozeß der Entfaltung und Ausbildung der Einzelwissenschaften auf seinen Höhepunkt gekommen. Dieser Prozeß der reichsten Ausbildung der Einzelwissenschaften war aber zugleich der Prozeß ihrer Emanzipation von der Philosophie. Und dadurch ist nun die eigentümliche Lage bedingt, in der wir noch heute stehen, die heutige Lage mit ihrer eigentümlichen Schwierigkeit, die sich gerade in der Theologie und für die Theologie mit besonderer Schärfe geltend macht. Diese Schwierigkeit liegt darin, daß die Emanzipation der Einzelwissenschaften von der Philosophie vielfach zu einer vollständigen Verwerfung der Philosophie geführt hat. Die spekulative Philosophie nämlich, also die Philosophie in der Form spekulativer Konstruktion oder konstruktiver Spekulation, hatte den Anspruch auf unumschränkte Herrschaft über die wissenschaftliche Arbeit erhoben. Gerade im Kampf gegen diesen überspannten Anspruch der Philosophie haben sich dann aber die Einzelwissenschaften seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts immer reicher entfaltet. Sie haben gegen jenen falschen Anspruch der Philosophie ihr Eigenrecht durchgesetzt und

sich von ihrer Herrschaft emanzipiert. Erst dadurch sind sie zu d
großen Errungenschaften befähigt worden, die sie heute aufzuweis
haben. Und nun ist — wie es so oft zu geschehen pflegt — d
Entwicklung von dem einen Extrem in das andere umgeschlage
Die Einzelwissenschaften meinten jetzt, völlig auf sich selbst steh
zu können, sie meinten jetzt, auch die Philosophie *ersetzen*
können. Im Gesamtsystem der Wissenschaft sollte für die Phil
sophie kein rechtmäßiger Platz mehr sein.

Diese radikal-antiphilosophische Richtung hat ihren schärfst
Ausdruck im sog. Positivismus gefunden. Und diese positivistisc
Denkweise hat in den letzten Dezennien des vorigen Jahrhunder
die allerweiteste Verbreitung erlangt und hat sich als die alle
wissenschaftliche empfunden und ausgegeben. Auch heute no
wirkt diese Denkweise in weitem Umfange nach, wenn auch mei
mehr indirekt als direkt, mehr unbewußt als in bewußter und au
gesprochener Weise. Und gerade auch auf die evangelische Theolog
hat diese positivistische Denkweise sehr stark eingewirkt. Und au
diese Einwirkung auf die evangelische Theologie — vermittelt v
allem durch Albr. Ritschl und einen Teil seiner Schule — ist no
gegenwärtig in der theologischen Arbeit von beträchtlichem Einflu

Indes diese positivistische Anschauung, welche die Philosoph
durch die Einzelwissenschaften ersetzen will, ist zwar historisch ve
ständlich als Gegenschlag gegen die Uebergriffe der philosophische
Spekulation. Aber sie selbst ist ihrerseits nicht weniger einseitig u
unhaltbar. Nein — im Gesamtsystem der Wissenschaft ist neben de
Einzelwissenschaften die Philosophie ganz unentbehrlich. Denn d
wissenschaftliche Aufgabe kann von den Einzelwissenschaften allei
nicht erledigt werden. Sie kann es nicht aus doppeltem Grund
und in doppelter Hinsicht.

Erstlich arbeiten alle Einzelwissenschaften mit Voraussetzunge
die in ihnen einfach als Voraussetzungen hingenommen werde
Die Grundprinzipien des wissenschaftlichen Denkens selbst werde
in den Einzelwissenschaften vorausgesetzt und müssen in ihne
vorausgesetzt werden. Denn jede Einzelwissenschaft kann ja au
ihrem bestimmten Gebiet nur vermittelst dieser Grundprinzipien de
wissenschaftlichen Denkens arbeiten. Aber doch müssen, wenn m

er Forderung der Wissenschaft ganz Ernst gemacht werden soll,
uch diese Grundprinzipien des wissenschaftlichen Denkens untersucht werden. Sie müssen kritisch auf ihre Geltungsberechtigung
nd ihren Geltungsbereich geprüft werden. Das ist die eine ganz
otwendige und unersetzliche Aufgabe der Philosophie. Und dazu
ommt eine zweite, die zu der eben besprochenen zwar in engster
Beziehung steht, aber doch nicht mit ihr zusammenfällt.

Die Einzelwissenschaften führen nämlich vielfach an Punkte,
n denen die betreffende Arbeit über sich selbst und also über die
etreffende Einzelwissenschaft hinausweist. Die Probleme, die sich
rgeben, verlangen eine Ergänzung durch die Heranziehung anderer
Probleme und Problemstellungen. Dann müssen also die Probleme
erschiedener Einzelwissenschaften zueinander in Beziehung gesetzt
nd es müssen die übergeordneten und übergreifenden Probleme
ehandelt werden, die sich daraus ergeben. Und diese zweite Aufabe der Philosophie greift nun noch weiter. Denn im Zusammenang der soeben skizzierten Arbeit erhebt sich die Weltanschauungsrage. Die über die Problemstellungen der Einzelwissenschaften
bergreifende Betrachtung führt zur Frage nach der Gesamtweltnschauung. So ist in dieser zweiten Richtung die Weltanschauungsrage die eigentliche Aufgabe der Philosophie.

Wir können uns das noch besonders deutlich machen im Hinblick
uf diejenigen Einzelwissenschaften, die es mit den verschiedenen
Werten des menschlichen Geistes- und Kulturlebens zu tun haben.
Da ergibt sich nämlich für jene eine übergreifende Betrachtung der
rage nach dem Verhältnis dieser Werte zueinander. Und es ergibt sich also die Aufgabe, eine Verhältnisbestimmung der verhiedenen Werte zu finden und zu begründen. Diese Aufgabe
hließt aber die Frage nach einem Wertmaßstab ein und infolgeessen weiter auch die Frage nach einem höchsten Wert. Welches
t der höchste, letztlich ausschlaggebende Wert für die Bewertung
es menschlichen Lebens und der Welt im ganzen?

Das ist aber offenbar wieder — nur in bestimmter Formuliening — die Weltanschauungsfrage.

So ergibt sich, daß im Gesamtorganismus der Wissenschaft
e Philosophie in doppelter Hinsicht nötig und unentbehrlich ist.

Sie ist nötig als Unterbau und als Ueberbau für die Einzelwissenschaften. Ohne solchen Unterbau und solchen Ueberbau fallen die Einzelwissenschaften auseinander und werden zur bloßen Technik. Nur die Philosophie kann auch den Einzelwissenschaften den streng wissenschaftlichen Charakter garantieren.

Welche Bedeutung hat das Resultat, das wir bis jetzt gewonnen haben, für unser Thema? Nun — von hier aus ist das eigentümliche Verhältnis zu erfassen, in dem die Theologie zur Philosophie steht. Dies Verhältnis aber der Theologie zur Philosophie ist mitbedingend für das Verhältnis von historischer und systematischer Theologie.

Die Theologie muß gewiß von jeder falschen Vorherrschaft der Philosophie freigehalten werden. Aber andererseits darf doch die enge und nahe Beziehung, in der sie zur Philosophie steht, nicht übersehen werden. Die (christliche) Theologie ist die Wissenschaft von der christlichen Religion. So können wir vorbehaltlich einer Ergänzung, von der nachher zu reden sein wird, vorab ganz allgemein sagen. Die Theologie ist also eine Einzelwissenschaft mit bestimmter einzelwissenschaftlicher Aufgabe. Sie hat eine bestimmte Größe des menschlichen Lebens und der menschlichen Geschichte zu erforschen. So muß sie ihre Aufgabe gerade darin sehen, diese Größe in ihrer Eigenart, in ihrem spezifischen Wesen, zu verstehen, ja dieses spezifische Wesen der christlichen Religion klar und scharf herauszuarbeiten. Und ich will auch bei dieser Gelegenheit wieder betonen, daß meiner Ansicht nach die Theologie sich vor keiner andern Gefahr so sehr hüten muß wie vor der, die Religion zu rationalisieren, d. h. sie unter irgendeinem Vorwande in rationale Erkenntnis umzusetzen. Die Religion soll in ihrem eigenen Wesen verstanden werden. Sie soll dann allerdings, wenn sie so in ihrem eigenen Wesen verstanden ist, der allerschärfsten Kritik unterstellt werden. Aber sie soll nicht in etwas anderes umgesetzt werden, was sie nicht ist und nicht sein will. Da die Aufgabe der Wissenschaft ist, zu erkennen, so liegt für die Wissenschaft von der Religion die Gefahr nur gar zu nahe, ihre Aufgabe dadurch lösen zu wollen, daß sie die Religion selbst, den religiösen Glauben, in Erkennen

umsetzt. Aber damit wird ihre Aufgabe nicht gelöst, sondern umgebogen und auf ein völlig falsches Geleise geschoben. Denn ihre eigentliche Aufgabe ist, die Religion selbst zu verstehen und verstehen zu lehren.

Die Gefahr der Rationalisierung der Religion liegt z. B. vor, wenn die Frage nach dem rationalen apriori der Religion zur Hauptfrage der Religionswissenschaft gemacht wird, wie das der Neufriesianismus tut, — im Sinne und als Vertreter des Neufriesianismus auch Otto trotz sehr starker entgegenstehender Ansätze seiner Position. Troeltsch will für seine gleichfalls an der Frage nach dem apriori der Religion orientierte Position diese Gefahr dadurch vermeiden, daß er ein besonderes religiöses apriori von dem rationalen apriori unterscheidet. Bei diesem Sprachgebrauch kann dann die ganze Streitfrage zu einer Frage der bloßen Terminologie werden. Die Gefahr der Rationalisierung liegt aber auch dann vor, wenn man wie Karl Heim zum Kriterium der Glaubensgewißheit die Denknotwendigkeit macht, und zwar die Denknotwendigkeit im Sinne der reinen Mathematik, also im rein und streng rationalen Sinne. Wieder gilt, wie bei dem Neufriesianismus, daß dann alle in eine andere Richtung führenden Gedankengänge diese im Grundansatz liegende Gefahr der Rationalisierung nicht mehr zu beseitigen vermögen. Nein, jede Rationalisierung der Religion muß grundsätzlich vermieden werden.

Aber trotzdem liegt es nun so, daß die Theologie eine enge Beziehung zur Philosophie hat, nämlich eine viel engere, als irgendeine andere Einzelwissenschaft. Denn auch die Religion führt von sich aus zur Weltanschauungsfrage. Ja die Religion schließt in gewisser Weise immer eine Weltanschauung ein, — natürlich nicht in der Form eines fertigen philosophischen Systems, wohl aber in der Form bestimmter Weltanschauungstendenzen. Die Religion will eine Antwort auf die höchsten und letzten Fragen geben, die sich dem Menschen aufdrängen. Und eine solche Antwort auf die Fragen nach Sinn und Zweck der Welt im ganzen und des menschlichen Lebens im besonderen bedeutet in praxi immer eine Stellungnahme zur Weltanschauungsfrage. Die Religion — als Beziehungsverhältnis des Menschen zu einer Ueberwelt, von der er sich ab-

hängig fühlt, von der er Hilfe erhofft und die ihm irgendwie als Ziel der Sehnsucht gilt — weiß in ihrem religiösen Glauben von einem höchsten Wert, nach dem sie alle anderen Werte beurteilt und an dem sie alle anderen Werte mißt. Sie trifft also in ihrer Weise die Entscheidung, die das oberste Problem der philosophischen Wertlehre ist.

Und alles, was wir eben von der Religion im allgemeinen sagten, gilt ja in ganz besonderem Maße speziell von der christlichen Religion. Denn indem sich ihrem Glauben die Ueberwelt als das Reich Gottes im Sinne des Evangeliums darstellt, gilt ihm diese Ueberwelt als der allein absolute Wert und die allein absolute Wirklichkeit, als eine Wertwirklichkeit also, die über alles, was sonst wirklich und wertvoll genannt wird, hinausliegt und ihrerseits alle sonstige Wirklichkeit und alle sonstigen Werte — alle Einzelwerte und alle Sondergruppen und Sonderreihen von Werten (nach Art etwa der Wertreihen Rickerts) — bedingt.

Wenn es sich nun so mit der Religion, speziell mit der christlichen Religion verhält, dann kann auch die Theologie als Wissenschaft von der christlichen Religion nicht von der Weltanschauungsfrage absehen. Dann muß auch sie zur Weltanschauungsfrage Stellung nehmen, und zwar so, daß sie gerade die Weltanschauungstendenzen, die in der Religion liegen, zur Geltung bringt. Damit tritt aber an diesem Punkt die *theologische* Aufgabe in Analogie und nötigenfalls in Konkurrenz zur philosophischen.

Es ist also so: die Theologie ist zunächst allerdings Einzelwissenschaft mit ihrer bestimmten einzelwissenschaftlichen Aufgabe, der wissenschaftlichen Bearbeitung der Religion, speziell der christlichen Religion. Aber gerade die Eigenart ihres Gegenstandes zwingt die Theologie, über den Rahmen der bloßen Einzelwissenschaft hinauszugehen und sich in beträchtlichem Umfange auch *den* Fragen und Problemen zuzuwenden, die von anderem Ausgangspunkt aus die Philosophie zu bearbeiten hat. In beträchtlichem Umfange: nämlich in *dem* Umfange, den das Interesse der Religion selbst fordert. Denn maßgebend ist natürlich für die Theologie in dieser Beziehung nicht das Interesse der Philosophie, sondern das Interesse der Religion. — Aber soweit das Interesse

r Religion, nämlich das Weltanschauungsinteresse der Religion, s fordert, muß auch die Theologie die betreffenden Fragen und robleme bearbeiten. Da berührt sie sich dann also mit der philo-phischen Arbeit und muß sich mit ihr auseinandersetzen.

Das ist die eigentümliche Stellung, die die Theologie im Gesamt-stem der Wissenschaft einnimmt. Ihre Stellung ist eine *doppel-*itige. Die Theologie ist einerseits Einzelwissenschaft, deren Gegen-nd ein besonderes einzelnes Gebiet der Wirklichkeit ist, aber dererseits muß sie über den Rahmen der Einzelwissenschaft hinaus-hen, sie muß dem Weltanschauungsinteresse der Religion nach-hen und demgemäß in Analogie und Beziehung zur Philosophie eten. — Und zwar ist es speziell die *systematische Theo-*gie, in der diese Aufgabe entsteht, denn innerhalb der histori-hen Theologie ist diese Aufgabe nicht zu leisten. Sie liegt ja über e Zuständigkeit der historischen Arbeit hinaus. Auf historischem ege, mit den Mitteln historischer Forschung läßt sich die Welt-schauungsfrage nicht bearbeiten.

Aber wie steht es denn nun mit dieser *Unterscheidung* *on historischer und systematischer Theologie?* *- wie ist sie zu begründen und wie ist das Ver-ältnis beider zueinander näher zu bestim-en?* Das führt uns jetzt zunächst an die andere Frage, die wir rher schon kurz berührten, die Frage: Wie sind die Einzelwissen-haften zu gliedern und wo ist innerhalb des Gebietes der Einzel-issenschaften die rechtmäßige Stelle der Theologie, — soweit sie en Einzelwissenschaft ist? Wie sind die Einzelwissenschaften zu iedern? Diejenige Auffassung, welche sich in dieser Beziehung s vor kurzem der allgemeinsten Zustimmung erfreute und auch ute noch die weiteste Verbreitung hat, ist die Unterscheidung von aturwissenschaften und Geisteswissenschaften. Von Heinrich ickert ist aber demgegenüber die Unterscheidung von Naturwissen-haften und Kulturwissenschaften befürwortet worden.

Nun könnte freilich der ganze Streit, ob „Geisteswissenschaften“ er „Kulturwissenschaften“ als ein bloßer Streit um Worte er-heinen. In der Tat ist die Diskussion zum Teil zu einem Streit um orte geworden. Und es ist durchaus zu betonen, daß es auf die

Bezeichnung schließlich *nicht* ankommt. Man kann mit den beiden Bezeichnungen — Geisteswissenschaften oder Kulturwissenschaften — denselben Sinn verbinden.

Indes für die sachliche Problemstellung handelt es sich doch nicht um einen bloßen Streit um Worte. Rickerts Polemik richtet sich nämlich gegen ein ganz bestimmtes Verständnis der Unterscheidung von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften. Sie richtet sich gegen das früher übliche und auch heute noch landläufige Verständnis dieser Unterscheidung. *Der Kern des Streites ist daher der, unter welchem Gesichtspunkt die beiden verschiedenen Hauptgruppen der Einzelwissenschaften gegeneinander abzugrenzen sind.* Die übliche Betrachtung orientiert den Unterschied an dem Gegensatz der Gebiete des Physischen und des Psychischen. Aber diese Unterscheidung der Gebiete des Physischen und des Psychischen ist als Fundament untauglich; denn ihre genauere Abgrenzung ist selbst problematisch. Das Physische ist ja nur durch Vermittlung des Psychischen, nämlich des Bewußtseins, faßbar. Insofern ist das Physische dem Psychischen ein- und untergeordnet. Und die bloße Nebeneinanderstellung der Gebiete des Physischen und Psychischen erscheint als oberflächlich, jedenfalls als unbefriedigend.

So entsteht die Aufgabe, ein anderweitiges *Einteilungsprinzip* zu suchen. — Der gewiesene Ausgangspunkt ist die Zusammengehörigkeit der Naturwissenschaften, die ja in dem wissenschaftlichen Arbeitsbetrieb ganz offenkundig ist. „Naturwissenschaftliche“ und „nicht-naturwissenschaftliche“ Disziplinen: so ist auf jeden Fall zu gliedern. Es fragt sich eben nur, unter welchem Gesichtspunkt gehören die naturwissenschaftlichen Disziplinen zusammen und unter welchem Gesichtspunkt gehören dementsprechend die nicht-naturwissenschaftlichen Disziplinen zusammen? Diese Fragen sind neuerdings im Anschluß an Rickerts großes Werk: „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ sehr viel verhandelt worden. Rickert trifft zunächst die übergreifende Entscheidung, die ich schon nannte: den Naturwissenschaften seien die *Kultur*wissenschaften gegenüberzustellen, so daß dann also der

Begriff der Kultur der für die nicht-naturwissenschaftlichen Disziplinen entscheidende wird, nicht aber der Begriff des Psychischen im Gegensatz zum Physischen. Und soweit hat und behält Rickert meines Erachtens unbedingt Recht. In der Einzelausführung dieser Betrachtung vermag ich Rickert freilich nicht überall zu folgen. Aber jene grundlegende Betrachtung scheint mir eine sehr bedeutsame und wertvolle Einsicht zu enthalten. Das Kulturleben, genauer gesprochen: das geschichtliche Kulturleben — ist dann also das Einheitsprinzip der nicht-naturwissenschaftlichen Disziplinen.

Das Geschichtliche — die Geschichte — gehört folglich bei dieser Betrachtung von vornherein zum Wesensbestand dieser nicht-naturwissenschaftlichen Disziplinen. Da Kultur und Geschichte inhaltlich zusammenfallen, könnte man statt Kulturwissenschaften geradezu sagen: Geschichtswissenschaften. Doch ist dieser Ausdruck nicht einwandfrei, da er in eine neue Schwierigkeit führen würde. Denn dieser Begriff würde den Schein erwecken, als handele es sich in diesen Wissenschaften um bloß historische Interessen und demgemäß um bloß historische Arbeit. Aber so ist es doch ganz und gar nicht. Diese Wissenschaften differenzieren sich ja nach den verschiedenen Kulturwerten, mit denen sie es zu tun haben. Die verschiedenartigen Kulturwerte sind nach dem eben Besprochenen für die einzelnen Kulturwissenschaften maßgebend. Alle diese Werte stehen nun freilich im Zusammenhang der Geschichte. Sie sind insofern und in diesem Sinne geschichtliche Größen. Aber sie sind doch nicht in der Weise und in dem Sinne geschichtliche Größen, daß ihnen gegenüber die historische Erforschung allein genügte, daß die historische Forschung von sich aus und für sich allein das letzte Urteil über diese Werte fällen könnte.

Nein diese Werte müssen offenbar nicht nur auf ihre geschichtliche Entwicklung hin untersucht und bearbeitet werden, sondern auch in bezug auf ihren eigentlichen Wertgehalt selbst. Es genügt nicht, zu fragen: wie verhält es sich mit dem bisherigen Ablauf dieser Werte? es muß weiter zurück gefragt werden: wie verhält es sich mit diesen Werten selbst und was ist es überhaupt um diese Werte? Noch genauer: wie steht es mit dem Wertgehalt, der in diesen Werten zum Ausdruck kommt?

So gliedern sich naturgemäß die einzelnen Geistes- oder Kulturwissenschaften in die historische Arbeit einerseits, die systematische andererseits. Und das gilt demgemäß auch für die Theologie. Sie hat ihr Wertobjekt, die Religion, speziell das Christentum, 1. auf seinen Entstehungs- und Entwicklungsprozeß hin zu untersuchen und 2. in bezug auf seinen Wertcharakter und Wertgehalt als solchen. *Historische und systematische Theologie sind demgemäß die beiden Hauptarbeitsgebiete der Theologie.* Zu ihnen kommt dann als drittes die sog. praktische Theologie hinzu, beide voraussetzend und ihre Arbeit in Beziehung setzend zur Praxis des kirchlichen Lebens. Aber doch steht die praktische Theologie nicht einfach auf einer Linie oder Fläche mit jenen beiden anderen, der historischen und der systematischen Theologie. Sondern sie kommt — über beide übergreifend — zu ihnen hinzu. Historische und systematische Theologie stehen dagegen ihrem Wesen zufolge nebeneinander, bedingen und ergänzen sich gegenseitig.

Und im ganzen ist die Theologie — wenn wir nunmehr die Ergänzung hinzunehmen, auf die wir vorher schon hinwiesen und die uns inzwischen unser Gedankengang aufgenötigt hat — zu definieren als *Wissenschaft von der christlichen Religion in ihrer Bedeutung für das religiöse Leben überhaupt.*

Fassen wir beides nacheinander ins Auge. Sie ist die Wissenschaft von der christlichen Religion — nicht die Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen, doctrina de deo et rebus divinis, wie die altdogmatische Bestimmung lautet, die heute zwar in ihrem Wortlaut meist aufgegeben worden ist, aber trotzdem noch immer nachwirkt. Indes diese Bestimmung ist scholastisch. Sie ist deshalb ebensosehr im Namen des kritischen Denkens wie im Namen des evangelischen Glaubensverständnisses abzulehnen. Daher hat denn auch gerade derjenige evangelische Theologe, der die theologische Arbeit grundsätzlich auf den evangelischen Glaubensbegriff stellen wollte und wenigstens in beträchtlichem Umfange auch wirklich gestellt hat, jene Definition prinzipiell verworfen. Für Schleiermacher ist die Theologie nicht die Wissenschaft von Gott, sondern die Wissen-

schaft vom (christlichen) Glauben an Gott, die Wissenschaft vom religiösen (christlichen) Glauben der Menschen. Und das allein entspricht den Grundsätzen der Reformation. Luther hat es aufs allerstärkste betont, daß Gott und der Glaube zusammengehören, daß sie „zu Hause gehören". Ist es aber so, dann ist auch die Theologie nicht als Wissenschaft von Gott, sondern vom Glauben an Gott, als Wissenschaft von der (christlichen) Religion zu betrachten und zu behandeln. Dieser schon von Schleiermacher gewonnenen Einsicht gegenüber kann auch der neueste Versuch, sie rückgängig zu machen, nicht aufkommen. Einen solchen Versuch bedeutet nämlich Schäders Programm einer theozentrischen Theologie. Indem Schäder dies Programm ausdrücklich in Gegensatz zu der ganzen durch Schleiermacher inaugurierten theologischen Denkweise stellt, lenkt er damit zu der alten Definition der Theologie als doctrina de deo et rebus divinis zurück. Aber damit verläßt er auch den Standpunkt der Reformation. Die Alternative, die er zur Geltung bringen will: theozentrische oder anthropozentrische Theologie, ist gerade nach evangelischen Grundsätzen keine berechtigte Alternative. Die Theologie darf nicht theozentrisch *oder* anthropozentrisch sein, sie muß vielmehr *beides zugleich* sein: anthropozentrisch im methodischen Ausgang, theozentrisch in der Zielrichtung [1]). Sie muß eben Wissenschaft vom (christlichen) Glauben an Gott sein.

---

1) Joh. Wendland verweist in seiner Abhandlung „Die Stellung der Religion im Geistesleben" (Beiträge zur Förderung christl. Theologie, 25. Bd., Heft 2, 1920, S. 98) auf eine ganz ähnlich lautende These Schäders selbst. Der Unterschied ist aber der, daß bei Schäder der betreffende Satz ein gelegentliches, für die Gesamtposition wirkungslos bleibendes Zugeständnis ist, für mich dagegen die im Text genannte — in die Terminologie Schäders gekleidete — Stellungnahme den obersten, überall maßgebenden Grundsatz des gesamten theologischen Denkens bedeutet. In Anwendung auf Schleiermacher heißt das: die religionspsychologischen Ansätze Schleiermachers in den „Reden" und in der Glaubenslehre stempeln ihn nicht, wie Schäder behauptet, zum „bloßen Religionspsychologen", sondern gerade in ihnen erweist er sich als Theologe, während allerdings seine „theologische" Position durch die starken Einbrüche dialektisch-spekulativer Deduktion gefährdet wird. Diesen Sachverhalt bestätigt G. Wehrungs sorgfältige Untersuchung über die Dialektik Schleiermachers (Tübingen 1920) aufs anschaulichste und genaueste.

Bleibt Schleiermacher damit im Recht, so hat er nun seinerseits den religionswissenschaftlichen Begriff der Theologie zwar vorbereitet, aber doch nicht rein und sicher zum Ausdruck gebracht. Vielmehr ist hier die Schranke, über die auch Schleiermacher nicht ganz hinausgekommen ist, über die wir aber bewußt und bestimmt hinauskommen müssen. Das betrifft den zweiten Punkt, auf den ich hinwies. Die Theologie ist zu definieren als die Wissenschaft von der christlichen Religion in ihrer Bedeutung für das religiöse Leben überhaupt.

Als ein Wert nämlich der Art, der im Gesamtorganismus der Wissenschaft eine besondere Kulturwissenschaft begründet, ist zunächst die Religion als solche zu betrachten. Deshalb ist erst im Hinblick auf die allgemein-religiöse Bedeutung die Wissenschaft von der christlichen Religion eine selbständige Wissenschaft, die einen besonderen und notwendigen Platz im System der Wissenschaften beanspruchen darf. Wohl beherrscht ganz und gar die christliche Religion das entscheidende Interesse der (christlichen) Theologie; aber die christliche Religion ist hineinzustellen in das Gesamtgebiet der Religion und alles religiösen Lebens überhaupt. Sie ist selbst zu untersuchen in bezug auf ihr Verhältnis zu den anderen Religionen, zu allem, was sonst Religion heißt oder heißen darf. Das liegt in jener Definition: die (christliche) Theologie ist die Wissenschaft von der christlichen Religion in ihrer Bedeutung für das religiöse Leben überhaupt.

Dabei bleibt also allerdings — wie durch die mehrfach gewählte Bezeichnung „(christliche) Theologie" schon angedeutet worden ist — vorbehalten, daß in anderen Kulturkreisen andere Religionen, etwa der Islam oder der Buddhismus, in den Mittelpunkt der theologischen Aufgabe gestellt werden können. Als ausgeschlossen muß dagegen gelten, die Theologie überhaupt in allgemeine Religionswissenschaft umzusetzen und sie also durch eine solche zu ersetzen. Eine „allgemeine Religionswissenschaft" würde einen derartigen Ersatz nicht zu leisten vermögen. Denn die Aufgabe müßte dann auf das historische Arbeitsgebiet und folglich auf die historische Forschung als solche beschränkt bleiben. Sobald nämlich die systematische Aufgabe gestellt wird, ergibt sich folgende Alternative. Entweder:

der Bearbeiter ist selbst religiös. Dann wird er auch diejenige Religion in den Mittelpunkt stellen müssen, für die allein er im eigenen religiösen Erlebnis die Möglichkeit vollen und allseitigen Verständnisses hat. Oder aber: der Bearbeiter ist selbst nicht religiös, er ist unreligiös oder religiös indifferent. Dann ist er für seine Aufgabe überhaupt nicht geeignet und befähigt — so wenig, wie etwa der unmusikalische Mensch für eine musikwissenschaftliche Arbeit befähigt ist. Die scheinbare Analogie aber einer „allgemeinen" Musikwissenschaft, Kunstwissenschaft, Rechtswissenschaft usw. ist deshalb nicht beweiskräftig, weil auf dem Gebiet der Religion infolge des Wahrheitsinteresses der Religion die Wahrheitsfrage für die systematische Arbeit eine ganz andere, nämlich durchaus konstitutive Bedeutung gewinnt.

Und vom Standpunkt der Wissenschafts-Theorie und Wissenschafts-Systematik aus läßt sich gegen unsere Fassung der Aufgabe nur argumentieren, wenn man die von uns vertretene Forderung konkreter Religiosität im Sinne Schleiermachers unter der Hand in die ganz andere kirchlich-dogmatischer Befangenheit [1]) umsetzt. Andererseits vermag auch eine vom philosophischen Ausgangspunkt aus durchgeführte „Religionsphilosophie" an dem hier gekennzeichneten Sachverhalt nichts zu ändern und deshalb auch nicht — oder nur auf Schleichwegen — um ihn herumzukommen, wie das alle vorliegenden Arbeiten dieser Art ausnahmslos belegen [2]).

So muß es also bei der genannten Fassung des Begriffs der Theologie verbleiben. Und in dieser Fassung und Näherbestimmung umschließt die Theologie die beiden Hauptarbeitsgebiete, das historische und das systematische, — doch so, daß in der Systematik der Rahmen der Einzelwissenschaft überschritten und die Beziehung,

1) Eine solche hat Schleiermacher nicht einmal mit der von dem schiefen Begriff einer „positiven" Wissenschaft ausgehenden Definition des § 5 der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums" befürworten wollen, wie die nachfolgenden Paragraphen, zumal §§ 9—12, aufs unzweideutigste beweisen.

2) Sehr nüchtern und sachgemäß urteilt in dieser Beziehung neuestens der Philosoph Otto v. d. Pfordten in der Einleitung seiner „Religionsphilosophie" (Sammlung Göschen).

nötigenfalls die Konkurrenz, zur philosophischen Arbeit hergestellt werden muß.

Die systematische Theologie hat es mit dem eigentlichen Gehalt der christlichen Religion zu tun, mit ihrem innerreligiösen Gehalt und seinen Beziehungen zu dem sonstigen menschlichen Geistes- und Kulturleben. Hier ergibt sich dann von selbst das Weltanschauungsproblem. Aber alle theologische Behandlung des Weltanschauungsproblems hat die Herausarbeitung des innerreligiösen Gehalts der christlichen Religion zur Voraussetzung. Das ist also die eigentliche Kernaufgabe der systematischen Theologie.

Wie ist diese eigentliche Kernaufgabe der systematischen Theologie zu vollziehen und in welchem Verhältnis steht sie zur historischen Theologie?

Wir wollen uns dies Verhältnis an dem Punkt deutlich machen, an dem es am schärfsten zu fassen ist. Das gilt für das Verhältnis zur sog. „Biblischen Theologie" des Neuen Testaments. In dieser faßt sich ja der ganze Ertrag der historischen Erforschung des Neuen Testaments — und damit schließlich derjenige der gesamten historischen Bibelforschung überhaupt — zusammen. Und zu diesem Ertrag steht zugleich auch die Kirchengeschichte in ihrem ganzen Umfang in Beziehung, sofern sie uns die verschiedenen geschichtlichen Ausgestaltungen der neutestamentlichen Religion erkennen und verstehen lehrt.

Nun hat die neutestamentliche Theologie die im Neuen Testament vorliegenden Ausdrucksformen und Vorstellungsformen der ursprünglichen christlichen Religion so scharf und sicher, wie es historisch irgend möglich ist, herauszuarbeiten, zu sichten, zu gliedern und in ihren Beziehungen sowohl zueinander wie zum religiösen Leben der Umwelt klarzustellen. Aber in diesem Umkreis erschöpft sich auch ihre Arbeit. Denn weiter ist mit historischen Mitteln nicht zu kommen. Eben hier setzt dann die systematische Arbeit ein. Sie sucht von hier aus weiter — oder besser gesagt: tiefer — zu dringen. Sie bleibt nicht bei den Vorstellungsformen der neutestamentlichen Religion in ihrer zeitgeschicht-

lichen Bedingtheit stehen, sondern sucht von diesen aus zum religiösen Erlebnis selbst durchzudringen, um dies in seinem Eigenbestand und Eigenwert zu erfassen.

Zu dem Zweck muß sie sich bemühen, die eigentlichen Motive der betreffenden Ausdrucksformen bloßzulegen und aufzudecken, und zwar gerade die spezifisch religiösen Motive, die das betreffende Erlebnis zum wirklich religiösen Erlebnis machen. Deshalb müssen die Vorstellungen oder Vorstellungsmomente andersartiger Motive abgetrennt werden, damit die religiösen Motive in ihrer Unmittelbarkeit und Reinheit zutage treten. Denn es ist ja so: wenn wir bestimmte Regungen und Erfahrungen unseres inneren Lebens auf sprachlichen Ausdruck bringen, dann pflegen sich zugleich anderweitige Vorstellungsmotive einzumischen, die doch nicht selbst oder wenigstens nicht direkt dem betreffenden Erlebnis entstammen. So auch bei dem religiösen Erleben. Und zwar verknüpfen sich mit den religiösen Motiven besonders häufig und besonders eng Motive abergläubisch-magischen Charakters, Motive ästhetischen Charakters und Motive überlieferter religiöser oder auch nur irgendwie — vielleicht sehr entfernt — zur Religion in Beziehung stehender Denkgewohnheiten.

Alle derartigen Motive müssen von den religiösen abgesondert werden, damit der spezifisch religiöse Kerngehalt als solcher erfaßt und erhoben werden kann. Und dann muß dieser religiöse Kerngehalt auf einen gedankenmäßigen Ausdruck gebracht werden, der den erkenntniskritischen Bedingungen des Denkens entspricht, damit er gegen alle neue Einmischung fremder Motive sichergestellt wird.

Bei alledem muß aber noch darauf besonders geachtet werden, daß jeweilig die einzelne religiöse Aeußerung zu dem religiösen Grunderlebnis in Beziehung gesetzt wird, also zu demjenigen religiösen Erlebnis, das für alle einzelnen Aeußerungen der betreffenden Religion, in unserem Fall der christlichen, grundlegend und entscheidend ist. Und so muß von den einzelnen religiösen Aeußerungen

aus gerade dies religiöse Grunderlebnis erfaßt werden, es muß die einheitliche religiöse Bewußtseinsstellung erfaßt werden, damit deutlich wird, wie sie sich in den einzelnen religiösen Aeußerungen nach verschiedenen Seiten hin spiegelt. — Ich pflege dies Verfahren religionspsychologisch zu nennen, weil dieser Name die methodische Struktur des Verfahrens am besten kennzeichnet, und zwar die methodische Struktur des Verfahrens, wie sie ihrerseits der psychologischen Struktur des religiösen Bewußtseins selbst entspricht[1]). Denn das ist die psychologische Struktur des religiösen Bewußtseins, daß die religiöse Ueberzeugung in dem religiösen Erlebnis (oder der religiösen Erfahrung) wurzelt, sich aber Ausdruck verschafft in einem Gedankengehalt, der seinerseits mit bestimmten konkreten Vorstellungen arbeitet und sich in solchen ausspricht. *Also muß das methodische Verfahren den umgekehrten Weg nehmen.* Es muß von den Vorstellungen ausgehen und dann von diesen aus durch den gedankenmäßigen Ausdruck hindurch die religiöse Ueberzeugung erfassen, wie sie aus der religiösen Erfahrung (dem religiösen Erlebnis) herauswächst.

So muß meines Erachtens für das systematische Gebiet die sog. *religionsgeschichtliche Methode zur religionspsychologischen Methode* umgebildet und vertieft werden. Der Streit um die sog. religionsgeschichtliche Methode hat ja in den letzten 20 Jahren im Mittelpunkt aller theologischen Diskussion gestanden. Noch immer aber wird auf den verschiedenen Seiten und in den verschiedenen Lagern diese sog. religionsgeschichtliche Methode ganz verschieden beurteilt. Die einen erwarten von ihr alles Heil für die theologische Arbeit, die andern sehen in ihr den satanischen Weg, der ins Verderben führt. Wie ist dieser Zwiespalt der Meinungen möglich und wie ist er zu beurteilen?

Nun: das Berechtigte und Wertvolle an der religionsgeschichtlichen Methode ist die *religionswissenschaftliche* Tendenz, d. h. die Tendenz, die christliche Religion in ihrem Verhältnis zum

---

1) Dieser Sachverhalt wird auch von Joh. Wendland in seinen im übrigen sehr verständnisvollen Ausführungen (a. a. O. S. 106 ff.) nicht hinreichend berücksichtigt. Deshalb ist sein Bedenken gegen die Terminologie hinfällig.

religiösen Leben überhaupt zu betrachten. Diese Tendenz muß sich auf historischem Gebiet, also für die historische Theologie, naturgemäß zur religionsgeschichtlichen Methode gestalten. Aber diese religionsgeschichtliche Methode darf nicht den Anspruch erheben, die gesamte theologische Arbeit zu beherrschen und zu bestimmen. Auf systematischem Gebiet muß ihr die religionspsychologische Methode zur Seite gestellt werden [1]), die überall die spezifisch religiösen Motive zu erheben sucht und die demgemäß ihre Arbeit an der Frage nach dem spezifisch Religiösen und dann entsprechend nach dem spezifisch Christlichen orientiert, die also auch

1) Dabei bleibt durchaus vorbehalten, daß, wie besonders Hugo Greßmann betont hat, auch die historische Arbeit bereits religionspsychologisch vertieft werden kann und vertieft werden muß. Indes diese Forderung bleibt doch immer dem empirisch-historischen Forschungsprinzip untergeordnet. Letzteres bleibt also in methodischer Beziehung das letztlich Ausschlaggebende. Von einer besonderen religionspsychologischen Methode kann demgemäß nicht die Rede sein. Vgl. meine Aussprache und Verständigung mit Greßmann in der neuen Einführung zur 2. Auflage meiner deutschen Bearbeitung des James (Religiöse Erfahrung usw., 1914). — Auch Heilers Arbeit in seinem schönen und lehrreichen Buch über das Gebet verbleibt großenteils in dem eben gekennzeichneten Rahmen. Wo sie darüber hinausgeht und direkt die „Wesens“-Frage behandelt, gestaltet sie sich spezifisch religionspsychologisch oder religions-„phänomenologisch“ im Sinne der Terminologie Husserls. Die Phänomenologie Husserls trägt aber grundsätzlich nicht empirischen Charakter, sondern ist in wissenschaftstheoretischer und methodologischer Beziehung als transzendentalpsychologisch zu charakterisieren.

Aus diesen Gründen vermag ich weder den von Ihmels gemachten Vorschlag anzunehmen, die Forderung einer „religionspsychologischen Methode der systematischen Theologie“ durch diejenige einer „glaubenspsychologischen Methode“ zu ersetzen, noch auch den jüngst in dieser Zeitschrift (Heft 2, S. 67 ff.) von Wilh. Bruhn gemachten Vorschlag, die Methode als „religiös-psychologisch“ zu bezeichnen. Im übrigen werde ich auf Bruhn's wertvolle Erörterungen bei anderer Gelegenheit eingehen. Seinen tiefdringenden und förderlichen Ausführungen über den Sachverhalt, den ich durch die Begriffe „produktive Einfühlung“ und „religionspsychologischer Zirkel“ (zwischen den geschichtlichen Erscheinungen der Religion und dem persönlichen religiösen Erleben) zu bezeichnen pflege, kann ich fast restlos zustimmen.

bewußterweise von der allgemeinen Frage nach dem spezifisch Religiösen zu der besonderen nach dem spezifisch Christlichen fortschreitet. Wie sich diese Arbeit im einzelnen gestaltet, will ich wenigstens an einem konkreten Beispiel veranschaulichen.

Der Frage nach der religionsgeschichtlichen Methode korrespondiert in inhaltlicher Beziehung am direktesten die Frage nach der Absolutheit des Christentums, d. h. die Frage, ob die christliche Religion als die absolute Religion zu bewerten sei. Troeltsch hatte in seinen ersten Aeußerungen und Veröffentlichungen über diese Frage die Entscheidung vertreten, von Absolutheit des Christentums könne rechtmäßig überhaupt nicht die Rede sein. Ja die ganze Fragestellung sei abzulehnen; diese Frage beruhe lediglich auf dogmatischer Quälerei. Ein berechtigtes theologisches Problem sei hier gar nicht anzuerkennen; es liege sachlich gar nicht vor. Das Christentum sei in den allgemeinen Fluß und Ablauf alles religiösen Lebens hineinzustellen und in keiner Weise aus ihm herauszuheben. Diese Auffassung hat Troeltsch inzwischen beträchtlich modifiziert. Sehr vielfach aber wird noch heute in Anknüpfung an jene früheren Aeußerungen Troeltsch' folgende Stellungnahme befürwortet: die Absolutheit des Christentums sei ausschließlich eine Sache der individuellen religiösen Ueberzeugung; für die wissenschaftliche Betrachtung und Beurteilung dagegen sei die ganze Frage gegenstandslos und also abzulehnen.

Indes, wenn man die Frage grundsätzlich vom religionspsychologischen Standpunkt aus anfaßt, dann gestaltet sich die ganze Problemlage sehr anders. Es ergibt sich dann zunächst, daß jedenfalls die Frage als Frage berechtigt und notwendig ist — durchaus auch für die wissenschaftliche Betrachtung. Denn die christliche Religion erhebt allerdings den Anspruch, die Vollendung des religiösen Lebens zu bieten. Und zwar erhebt das Christentum diesen Anspruch in viel intensiverer, ja in viel prinzipiellerer Weise als irgendeine andere der in der Geschichte anzutreffenden Religionen. Sie erhebt ihn nämlich so, daß gerade dieser Anspruch für ihre Sonderart charakteristisch ist. Dieser Anspruch erwächst aus den tiefsten Motiven

der spezifisch-christlichen Religiosität. Daß es sich so verhält, das beweisen gleichmäßig alle Hauptschichten der neutestamentlichen Verkündigung. Ich erinnere nur an Matth. V 17; Röm. I 16 f.; Ev. Joh. I 17 f.

Keine andere Religion kommt in dieser Beziehung dem Christentum gleich. Von den polytheistischen Religionen gilt das ohne weiteres. Sie lassen sich ja gegeneinander gar nicht scharf abgrenzen und gehen geschichtlich überall ineinander über. Aber auch der Buddhismus in seiner ursprünglichen reinen Form betont jenen Anspruch längst nicht in gleicher Weise. Er kann ihn nicht in gleicher Weise betonen, weil das letzte Ziel der Religion im Buddhismus — das Nirwana — fast nur negativ bestimmt ist und weil sich demgemäß der Buddhismus der letzten Wahrheitsfrage gegenüber wesentlich skeptisch verhält.

„Wo es kein Etwas gibt, wo es kein Festhalten gibt, die Insel, die einzige: das Nirwana nenne ich sie, das Ende von Alter und Tod" [1]).

Nur der Islam könnte unserer Auffassung entgegen zu sein scheinen. Denn er erhebt jenen Anspruch auch mit beträchtlichem Nachdruck. Aber das widerspricht unserer These nicht, sondern bestätigt sie. Denn der Islam ist überhaupt keine selbständige Religion, sondern eine Nachbildung des Christentums mit starker Polemik gegen das mißverstandene Trinitätsdogma.

Also die Frage als Frage ist berechtigt und unabweislich auch für die strenge wissenschaftliche Betrachtung. Wie aber steht es mit der Beantwortung dieser Frage? Rein historisch läßt sich allerdings nicht mehr sagen, als daß das Christentum in der bisher vorliegenden Entwicklung den Höhepunkt darstellt. Aber dies Urteil ist doch nicht das Einzige und Letzte, was wissenschaftlich in der ganzen Problembehandlung zu leisten ist.

Es kann vielmehr noch weiter gefragt werden, ob sich nach Maßgabe der Grundmotive des religiösen Lebens eine höhere Ent-

1) Suttanipâta 1094. Vgl. Herm. Oldenberg, „Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde", 6. Aufl., 1914, S. 308—328, wo das eigentümlich Schwebende und Unsichere der Vorstellung trefflich beleuchtet wird.

wicklungsstufe der Religion wenigstens denken lasse. Und auch diese Frage kann noch beantwortet werden. Sie kann und muß verneint werden. Eine über die christliche Religion prinzipiell hinausliegende Form religiösen Bewußtseins und religiösen Lebens ist schlechterdings nicht denkbar. Während für alle anderen Gebiete — nicht nur der äußeren Kultur, sondern auch des eigentlichen Geisteslebens — prinzipielle Fortschritte über den bisher erreichten Zustand hinaus durchaus denkbar sind, gilt das Gleiche für das religiöse Gebiet nicht. Vielmehr hebt jeder Versuch, ein religiöses Verhältnis höherer Art zu denken, als es im Christentum vorliegt, den Begriff der Religion selbst auf. Das ist die eigenartige Situation, in die wir hier geraten, wenn wir mit dem Versuch wirklich Ernst machen und wenn wir dabei die christliche Grundüberzeugung nach Maßgabe der rein religiösen Motive des christlichen Glaubens fassen.

Denn dann ergibt sich als christliche Grundüberzeugung der Glaube an den einen in Jesus Christus — nämlich im Heilandsbilde Jesu Christi — offenbaren geistig-ethisch-persönlichen, die Welt lebendig durchwaltenden Gott, der als solcher der unumschränkte Herr der gesamten Wirklichkeit ist, der Glaube an diesen Gott und damit untrennbar verbunden der Glaube an die Bestimmung der Menschen zur Gemeinschaft ewigen Lebens mit Gott. Also ein Gottesglaube, der durch drei Momente charakterisiert ist, die sich begrifflich gefaßt darstellen als Gedanke der geistig-ethischen Gott-Persönlichkeit, als Transzendenz- und Immanenzgedanke; dieser Gottesglaube — und zu ihm gehörig, weil in ihm beschlossen, der Glaube an die Bestimmung der Menschen zur ewigen Lebensgemeinschaft mit Gott.

Und damit ist dann zugleich auch das Verhältnis der christlichen Weltanschauung zu der modernen monistischen Weltanschauung gegeben. Denn so gewiß die christliche Weltanschauung im schärfsten Gegensatz zu dem oberflächlichen Monismus etwa des Monisten-Bundes steht, so gewiß ist sie doch in ihrer Art selbst ganz und gar monistisch. Denn sie ist überzeugt, daß alle Wirklichkeit einen einheitlichen Urgrund hat; sie ist weiter überzeugt, daß alle Wirklichkeit ebenso ein einheitliches Endziel hat; und sie ist schließ-

lich überzeugt, daß Gott, der ebensowohl Urgrund wie Endziel aller Dinge ist, auch die sie stets tragende und lebendig durchwaltende Macht ist: von Gott, durch Gott, zu Gott hin sind alle Dinge.

Aber mit diesem echten und wahren Monismus, dessen monistischer Charakter gar nicht zu überbieten ist, verbindet der christliche Glaube die ethische Bestimmtheit Gottes und ermöglicht so eine im Tiefsten ethische Gesamtweltanschauung: der Gott, von dem, durch den und zu dem hin alle Dinge sind, ist zugleich ein ethisch-bestimmter Gott; ein Gott, dessen innerstes Wesen der ethische Wille, der heilige Liebeswille ist, ein Gott, der auch durch die Schrecken des Weltkrieges und durch den Jammer des Zusammenbruchs die ethische Höherbildung der Völker und Menschen zu fördern weiß. Und in dieser Eigenart des christlichen Glaubens ist es dann wieder begründet, daß das persönliche Gebetsleben im Christentum eine ganz andere Bedeutung hat als in irgendeiner anderen Religion. Mit Recht haben auf diesen Sachverhalt neuerdings Söderblom und dann besonders Heiler nachdrücklichst hingewiesen. Letzterer beschließt seine Behandlung des betreffenden Abschnitts seines Buches geradezu mit dem Satz: „Die Geschichte der christlichen Gebetsfrömmigkeit ist der kraftvollste Beweis für die Einzigartigkeit und Absolutheit' des Christentums unter den Religionen der Erde." Dieser Satz hält nun freilich in dem Wortlaut der Heilerschen Formulierung der Kritik systematischer Beurteilung nicht stand. Er könnte sogar als historistisches Vorurteil, nämlich als vorschnelles Urteil einer historistischen Denkweise bezeichnet werden. Doch würde man damit wieder dem eigentlichen Sinn der Argumentation Heilers nicht gerecht werden. Ihr Wahrheitskern liegt darin, daß der das Gebetsleben betreffende Sachverhalt, den Heiler im Auge hat, in engster Beziehung zu dem Tatbestand steht, den die religionspsychologische Analyse als Grundstruktur der christlichen Religiosität und ihrer Weltanschauung aufweist. Denn dieser Tatbestand läßt eben jeden Versuch, ein religiöses Verhältnis prinzipiell höherer Art als das von der christlichen Grundüberzeugung geforderte zu denken, daran scheitern, daß er zur Aufhebung des Begriffs der Religion selbst führt. Das bestätigen denn auch z. B. die übersteigerten und überspannten Formen der Mystik. Soweit ist auch

Heiler mit seiner Beurteilung der Mystik, der ich im übrigen nicht oder wenigstens nur mit starkem Vorbehalt zuzustimmen vermag [1]), ganz im Recht.

Folglich bleibt es aber auch dabei, daß die Frage nach der Absolutheit der christlichen Religion ihren guten Sinn auch für die wissenschaftliche Problemstellung hat. Die Absolutheit der christlichen Religion kann freilich nicht allgemeingültig bewiesen werden. Das gewiß nicht. Und diese für die gesamte theologische und religionsphilosophische Arbeit so grundlegend bedeutsame Einsicht erstmalig nachdrücklichst zum Bewußtsein gebracht zu haben, ist das große Verdienst der vorher erwähnten früheren Ausführungen Troeltsch'.

Aber die Absolutheit der christlichen Religion darf mit wissenschaftlich gutem Gewissen vertreten werden, sobald man sich darüber klar ist, daß die historische Forschung, so notwendig und überaus wichtig sie für die evangelische Theologie ist, doch für sich allein in der theologischen Arbeit nicht das letzte Wort hat und haben kann, daß neben ihr die systematische Theologie steht und stehen muß, und daß nur durch das stete Ineinandergreifen und das wechselseitige Sich-Fördern beider die theologische Gesamtarbeit gesund erhalten werden kann. Denn nur so ist der Relativismus zu überwinden, in den die Historie für sich allein notwendig hineinführt, wie uns neuestens noch wieder das vielgenannte Buch von Oswald Spengler, „Der Untergang des Abendlandes" gerade durch den grandiosen Selbstwiderspruch, in den sich der Verfasser verwickelt, vor Augen gestellt hat. Der grundsätzliche Relativismus aber wäre für alle lebendige Religion und daher dann schließlich auch für alle Theologie tödlich.

---

1) Heilers Gesamtbeurteilung der Mystik ist durch seinen Begriff der „konsequenten Mystik" bedingt und faßt sich in ihm zusammen. Dieser Begriff einer „konsequenten Mystik" ist aber meines Erachtens gerade aus religionspsychologischen Gründen zu beanstanden. Die betreffenden Erscheinungen sind nicht als „konsequente", sondern als einseitige und überspannte Mystik zu charakterisieren. Daß diese Abweichung mehr ist als ein Streit um Worte, kann ich freilich erst in eingehender Behandlung der ganzen Frage nach dem Wesen der Religion zeigen.

Die Hauptmotive des Madonnenkults.

Von

Professor Dr. Friedrich Heiler in Marburg.

Zu den schönsten und reizvollsten, aber zugleich seltsamsten und geheimnisvollsten Erscheinungen der Religion gehört der Madonnenkult. „Wer einmal die Geschichte dieses merkwürdigen Kultus zu schreiben hat, der wird manch unerhörtem Wunder begegnen" — so schreibt der warmherzige und feinsinnige Steiermärker Dichter Peter Rosegger in seinen religiösen Selbstbekenntnissen, die den schönen Titel tragen: „Mein Himmelreich."

Und er hat recht; der Madonnenkult ist voll von Rätseln und Wundern, er ist ein Stück ‚Himmelreich' auf dieser freudenarmen, leidensreichen Erde. Der Katholizismus hat diese Wunderblume in seinen reichen Garten gepflanzt und durch sie so viele Menschenherzen geblendet und bestrickt. Zahllose Erdensöhne haben in Leibesnöten und Seelenkämpfen durch ihn Trost und Erhebung, Stärkung und Hilfe gefunden. Millionen von frommen Menschen heben täglich zur Madonna, zur himmlischen Mutter und Königin, ihre betenden Hände empor, grüßen sie mit dem Ave des Engels und erflehen ihre Hilfe für Leben und Sterben. Mindestens ein Drittel aller Gebete, die von gläubigen Katholiken gesprochen werden, und wohl die Hälfte ihrer freien und formlosen Gebete richten sich an Maria, die von ihrem Himmelsthron voll Liebe und Güte herabblickt auf die armen Kinder Evas und nimmer müde wird, ihnen in ihren Leiden und Schmerzen beizustehen. Unzählige Altäre und Kirchen sind ihr geweiht, eine lange Reihe von Festtagen wird ihr zu Ehren gefeiert; ihre Bilder schmücken die Wände von mächtigen

Domen und stillen Waldkapellen, von prunkvollen Palästen und ärmlichen Hütten, ihre Statuen grüßen uns auf den Marktplätzen großer Städte und auf einsamen Feldpfaden, ihre Amulette hängen an der Brust frommer Männer und Frauen; ihr Loblied ertönt von den Lippen gottinniger Mönche und weltlicher Dichter. Die scharfsinnigsten Theologen haben über ihr metaphysisches Geheimnis gegrübelt, ein Athanasius und Augustinus, ein Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin; die genialsten Künstler haben ihrer unvergänglichen Schönheit Form zu geben versucht, in Rhythmen und Reimen, in Farben und Tönen; Dante und Goethe, Novalis und Heine, Raffael und Murillo, Fra Angelico und Albrecht Dürer, Palestrina und Pergolesi, Brahms und Liszt — sie alle wetteifern in der Verherrlichung des Madonnenideals. Mit berechtigtem Stolz rühmt sich die römische Kirche dieses einzigartigen Kultes, in dessen Banne zahllose große Geister außerhalb ihrer Mauern stehen. Ja sie schleudert ihr unerbittliches Anathem gegen einen jeden, der es wagt, dieses Heiligtum anzutasten; denn wer den Madonnenkult aus dem Katholizismus verbannt, der reißt ihm ein Stück seines Herzens heraus, der raubt seinen Gläubigen eine ihrer stärksten Lebensstützen, eins ihrer teuersten geistigen Güter. Die katholische Frömmigkeit steht und fällt mit dem Madonnenkult.

Dieser blutwarmen, sehnsuchtsinnigen Marienminne tritt hart und strenge der Protestantismus entgegen und ruft jenen frommen Madonnendienern die ernsten Worte zu: der Madonnenkult ist und bleibt unevangelisch; euer Beten und Singen zur Gottesmutter ist heidnisch; ihr verleugnet Jesum und schmäht seinen himmlischen Vater, wenn ihr neben ihm oder an seiner Statt die Himmelskönigin anruft; aus der Mutter des Herrn habt ihr eine „Abgöttin“ (Luther), ein „Idol“ (Calvin) gemacht.

Gewiß haben auch die Reformatoren stets gemahnt, Jesu Mutter zu ehren, auch sie rühmen und preisen die zarte, demütige Gottesmagd der Schrift und stellen sie den frommen Christen als erhebendes Beispiel hin. Welch ergreifende, innige Worte hat nicht Luther für die biblische Maria in seiner Auslegung des Magnifikat gefunden, die ein Echo findet in Zwinglis feiner Predigt „von der ewig reinen Magd Maria“! Ja selbst Calvins rücksichtsloser Prophetenmund

kann trotz schärfsten Kampfes wider den Madonnenkult nicht umhin, das Lob der neutestamentlichen Maria zu singen. Aber diese Ehrfurcht der Reformatoren gilt nicht der regina coeli, vor der die katholischen Gläubigen knien, nicht einem metaphysischen Himmelswesen, sondern der schlichten Jungfrau, die den Herrn geboren. Ihre Marienverehrung ist nicht betende Anrufung der ewig über den Wolken thronenden Herrscherin, sondern dankbare Erinnerung an die auf dieser Erde weilende Mutter des Herrn. Die an der Bibel sich orientierende Christusfrömmigkeit läßt sich mit dem katholischen Madonnenkult nimmer vereinigen.

Die neuzeitliche Theologie brachte eine Bestätigung, ja Verschärfung dieses entschiedenen Neins, das die Reformatoren gesprochen. Die Kirchengeschichte lieferte den Nachweis, daß der eigentliche Madonnen**kult** sehr spät, erst um die Wende des 4. Jahrhunderts, in der Christenheit aufkam, längst nachdem der Märtyrerkult sich eingebürgert hatte. Noch viel schwerer aber als die Einwände der Kirchengeschichte wiegen die Erkenntnisse der modernen **Bibelkritik**. Das wunderliebliche Bild, das die spätere Marienminne mosaikartig aus den neutestamentlichen Notizen zusammensetzte, entspricht nicht der geschichtlichen Wirklichkeit, sondern ist eine Schöpfung menschlicher Sehnsucht, die zum Teil nur zufällig in biblische Kleider gehüllt wurde. Die lukanische Kindheitsgeschichte, die mit der matthäischen in durchgängigem Widerspruch steht, erweist sich als sinnige Dichtung, die wohl da und dort echte historische Erinnerungen enthalten mag, aber als Ganzes betrachtet legendären Charakter trägt. Ebensowenig ist die Kreuzesszene des vierten Evangeliums geschichtliche Tatsache, sondern kunstvolle Allegorie. Jesu Mutter ist hier nicht die mater dolorosa, die Jacopone da Todi in seiner ergreifenden Sequenz besungen, sondern, ähnlich wie in der Geschichte von der kanaanäischen Hochzeit, das Sinnbild des Judentums bzw. Judenchristentums, dessen Zusammenhang mit dem Heidenchristentum des hellenistischen Evangelienverfassers als Mutter- und Sohnschaftsverhältnis veranschaulicht wird. Alles Erbauliche, zur Andacht Stimmende, das die spätere Marienfrömmigkeit in den neutestamentlichen Urkunden entdeckte, ist ungeschichtlich oder doch völlig unsicher; was dagegen geschichtlich

unanfechtbar ist, das ist höchst unerbaulich und befremdend, ein σκάνδαλον für alle frommen Verehrer der Gottesmutter.

Das einzige, was der Urevangelist Markus (3, 21 ff.) von Maria zu berichten weiß, ist das, daß sie Jesu große Berufsaufgabe nicht verstand und darum von ihm mit harten Worten abgewiesen wurde. Sie glaubt, ihr Sohn, der den Anbruch des Gottesreiches verkündet, sei von Sinnen und darum macht sie sich mit ihren Kindern auf, um ihn zurückzuholen in die Heimat. Er aber würdigt sie nicht eines Blickes oder Wortes, sondern weist auf die umstehende Schar, die andächtig seiner Predigt lauscht, und erklärt diese als seine Familie, seine Mutter, Brüder und Schwestern. Jesus hat das Band zwischen sich und seiner Mutter rücksichtslos zerschnitten; Maria hat für ihn aufgehört Mutter zu sein, die Kindesliebe mußte einem Höheren, dem Messias- und Prophetenberuf, weichen. Jenes unerhört harte Wort: „Wenn jemand zu mir kommt und er haßt nicht Vater und Mutter . . ., der kann mein Jünger nicht sein" (Luk. 14, 26), ist nur der Reflex seiner persönlichen radikalen Loslösung von Heimat und Familie; nur wer selbst mit der Mutter gebrochen hatte, konnte seinen Jüngern denselben grausam harten Bruch zumuten. Diese eine von Markus überlieferte Szene entzieht der Marienlegende und Madonnenverehrung jeden geschichtlichen Boden. Von ihr aus gesehen enthüllt sich die ganze lukanische Kindheitsgeschichte samt ihrer späteren Ausschmückung als fromme Sage. Denn es ist undenkbar, daß jene Maria, welcher der Gottesbote die Geburt des Gottessohnes ohne männlichen Samen verkündet hatte, welche bei Jesu Geburt völlig unversehrt blieb, welche das Gloria der Engel zum Preise ihres Kindes vernahm und die Huldigung der fremden Magier sah, in dem Augenblick an ihrem Sohne irre wurde, da er seine messianische Tätigkeit in der Oeffentlichkeit begann. Diese Szene lehrt aber auch ganz deutlich, daß Jesus selbst jede Verehrung seiner Mutter a limine abweist. Eine von Lukas (11, 28) berichtete Begebenheit bestätigt diese Ablehnung. Jesus verwehrt dem begeisterten Weibe, das seine Mutter selig preist, diese Verherrlichung und erklärt ihr, daß nur die gläubigen Hörer des Gotteswortes die Seligpreisung verdienen — und zu diesen gehört eben seine an ihm irre gewordene Mutter nicht. Die Mutter des ge-

schichtlichen Jesus ist nicht die sanctissima, piissima, dulcis virgo, sondern ein schlichtes Galiläerweib, die Mutter einer mehrköpfigen Familie, von der der Sohn sich trennen mußte, weil sie taub war für den großen Reichgottesruf, der an ihn ergangen war. Es mutet als tragische Ironie an, daß vor dieser Maria mehr als die Hälfte der frommen Christenheit betend stille hält, ja daß sie durch ihre Verehrung Christus zu verherrlichen glaubt.

Die nüchterne Bibelkritik zerstört gleich einem rauhen Reif die zarte Wunderblüte des Madonnenkults; sie weht jeden Duft legendärer Poesie hinweg und verneint selbst das, was die Reformatoren noch nicht zu verneinen wagten. Doch dieses Nein vermag jene großartige und berückende Erscheinung nicht aus der Welt der Religion zu verbannen. Der Madonnenkult ist heute in den Herzen von Millionen ebenso lebendig wie vor Jahrhunderten, trotz aller prophetischen Opposition und aller geschichtlichen Entwurzelung. Der Religionswissenschaft kommt die Aufgabe zu, die religiösen Motive dieses Kults aufzudecken, dem unversiegliche Lebenskraft und unvergängliche Schönheit eignet. Diese Aufgabe ist keine leichte, weil wir hier vor einem äußerst komplizierten Phänomen stehen, in dem sich ganz verschiedenartige Ideen und Stimmungen miteinander verschlingen. Der Madonnenkult ist wie der ganze Katholizismus eine complexio oppositorum. Himmlisches und Irdisches, Christliches und Antikes, Theologie und Volksfrömmigkeit, Mystik und Scholastik, Phantasie und Logik, Askese und Sinnenfreude, Virginität und Erotik — alles mischt sich hier in bunter Mannigfaltigkeit.

Die Theologie hat es zwar verstanden, dem Madonnenkult eine einheitliche Fassung und klare Begründung zu geben; aber diese Einheitlichkeit ist nur ein Abstraktionsprodukt, dessen Blässe zu der Blütfülle des wirklichen Lebens im Kontrast steht. Die Madonna der Dogmatik deckt sich nicht mit der Madonna des religiösen Lebens, des Kults, der Frömmigkeit, der Poesie und Kunst. Der Reichtum psychologischer Motive, die den Madonnenkult bilden, läßt sich am besten nach der geschichtlichen Aufeinanderfolge ordnen. Die psychologische Klassifikation gibt so zugleich eine Anschauung von der geschichtlichen Entwicklung dieses Kults. Immer neue

Perspektiven eröffnen sich, immer neue Gefühle und Gedanken gesellen sich zu, ohne die alten zu verdrängen, bis sich schließlich jenes eigenartige Bild herauskristallisiert, das heute vor den Augen des kindlich gläubigen Katholiken steht. Es ist ein weiter Weg, der von der einfältigen jüdischen Zimmermannsfrau zur goldumstrahlten Himmelskönigin führt, ein Weg, der viel weiter ist als derjenige, welcher vom galiläischen Propheten zum θεὸς ὁμοούσιος τῷ πατρί des Nizänums führt. Erst mußte Jesus von Nazareth zum metaphysischen Gottessohn erhoben sein, ehe seine Mutter mit göttlicher Würde umkleidet werden konnte. Während jedoch im eschatologischen Messiasbewußtsein Jesu der Keim zu der grandiosen Christologie der kommenden Jahrhunderte schlummerte, findet sich im Leben seiner Mutter nichts historisch Faßbares, was jene Erhebung zur Himmelskönigin rechtfertigte. Maria verdankt ihre Größe der Größe ihres Sohnes, sein Ruhm wurde ihr Ruhm, seine Vergottung zog ihre Vergottung nach sich. Das heilsgeschichtliche Christusdrama, das Paulus zuerst in seiner ganzen Größe überschaute, wurde umsponnen vom Madonnenmythus, neben Christi einsame Kultgestalt gesellte sich die θεὰ πάρεδρος der Madonna, die mehr und mehr von den Zügen des Christusbildes in sich aufnahm.

* * *

1. Ins helle Licht des christlichen Glaubensbewußtseins trat die Mutter des Herrn durch die Vorstellung von Jesu übernatürlicher, vaterloser Geburt, welche sowohl dem Urevangelisten wie dem Völkerapostel, ja sogar dem Verfasser des vierten Evangeliums fremd war und uns erstmals in den legendären Kindheitsgeschichten des ersten und dritten Evangeliums begegnet. Dieser dem hellenistischen Christentum entsprungene Glaube beruhte im wesentlichen auf zwei Motiven, die in der gesamten Religionsgeschichte anzutreffen sind. Die Geistesanlage des religiösen Genius ist ein unbegreifliches Geheimnis, das keine Vererbungspsychologie restlos erklären kann; die schöpferische Geisteskraft ist nicht das Erbe menschlicher Ahnen, sondern erstlich freies Geschenk der göttlichen Gnade. Dieses Mysterium von der g e i st i g e n Geburt des Genius sucht das naive Bewußtsein dadurch zu begreifen und sinnenfällig zu machen, daß

es seine **leibliche** Geburt aus der Verkettung des natürlichen Zeugungszusammenhanges herausreißt und auf unmittelbare göttliche Einwirkung zurückführt. Das zweite Motiv ist die asketische Vorstellung von der befleckenden Kraft des geschlechtlichen Umgangs, die gerade in der lebensschlaffen hellenistischen Welt aus den Tiefen uralter Tabuvorstellungen emporstieg. Eine dem Geschlechtlichen feindliche Frömmigkeit mußte an der natürlichen Empfängnis und Geburt eines gottähnlichen Wesens Anstoß nehmen — das Heilige durfte nicht dem Unreinen entspringen; so postulierte sie eine übernatürliche, ungeschlechtliche Zeugung, eine jungfräuliche Empfängnis und Geburt. Bei diesem Glauben tritt zunächst die jungfräuliche Mutter, die nur passives Werkzeug der göttlichen Wunderkraft ist, ganz zurück; das Entscheidende ist, daß der Gottessohn übernatürlich empfangen und geboren war. In der Tat wird in der Geburtsgeschichte des Matthäus der Mutter Jesu nicht die geringste Aufmerksamkeit geschenkt; in ihrem Mittelpunkt steht Josef, dem ein Engel Aufklärung über die wunderbare Empfängnis seiner Verlobten gibt. Die ganze matthäische Darstellung dient nur dem Zwecke, den entstellenden jüdischen Gerüchten über die Jungfrauengeburt in grob-legendärer Weise den Boden zu entziehen.

Einen ganz anderen Charakter trägt die lukanische Kindheitsgeschichte, dieses Kunstwerk religiöser Legendenschreibung. Wundersam durchgeführt ist der Parallelismus der Geburtsgeschichte des Täufers und Jesu, der Elisabeth und Maria, des Empfängniswunders der alternden Priestersfrau und der unberührten Jungfrau. Um den schlichten Glauben an die übernatürliche Geburt des Gottessohnes rankt sich hier ein Gewinde dichterischer Kompositionen, die den Zweck haben, die Mutter des Herrn dem Denken und Fühlen der Christengemeinde nahezubringen. Es steckt ein wahrer Kern in der altchristlichen Sage, Lukas habe ein Bild der Gottesmutter gemalt; er ist der Ahnherr der Madonnenpoesie. Gewiß ist er weit entfernt von der betenden Marienfrömmigkeit der späteren Jahrhunderte. Auch die Grußformeln, die er dem Engel und der Elisabeth in den Mund legt, sind nicht als Mariengebete gedacht, als die sie die mittelalterliche Frömmigkeit aufgriff, sondern sind spontane, schlichte Anreden, aus der einmaligen Situation heraus-

gewachsen. Dennoch sind sie die ersten christlichen Dokumente — nicht des Madonnenkults — wohl aber der Marienverehrung. Was Jesus schlankweg verpönt hat, die Seligpreisung seiner Mutter, wagt dieser Evangelienschriftsteller, indem er eine solche den Engel und Elisabeth in feierlichen Augenblicken aussprechen läßt. Ja er wagt es sogar, seine persönliche Begeisterung der Mutter des Herrn selbst in der Form einer Prophetie in den Mund zu legen: „Siehe von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter." Dieses stolze Wort der demütigen Gottesmagd, das Lukas dem hochtönenden Triumphlied des Magnificat einstreut, hat sich buchstäblich erfüllt. Der Madonnenkult ist die immer höher gesteigerte, immer weiter potenzierte Lobpreisung Marias, die zuerst der dichtende Lukas formuliert hat. Diese (an alttestamentliche Vorbilder sich anlehnende) lukanische Hymnodie bildet das Präludium zur künftigen Madonnenminne, die „biblische" Grundlage des Madonnenkultes, auf die sich die katholische Theologie zu stützen vermag, freilich nur unter Mißachtung des fundamentalen Unterschiedes, der zwischen dem Evangelium Jesu und dieser jüngsten, legendenhaft-apokryphen Form des Evangeliums von Jesus besteht.

Der frühchristliche Glaube an Jesu übernatürliche Geburt gab den Anstoß zur besonderen Verehrung seiner Mutter. Der ins Apostolikum aufgenommene Glaubenssatz: natus ex Maria virgine war ursprünglich ein christologisches Bekenntnis, wurde aber sehr bald zu einem mariologischen Axiom. Die Gestalt der Jungfraumutter trat immer weiter hervor, das Licht des Wunders, das sie umstrahlte, wurde immer glänzender, ihr Bild erhob sich immer höher in die Welt der Uebernatur. Das Wort Maria virgo bekam einen umfassenderen Sinn. Jesu Mutter galt schon frühe nicht nur als Jungfrau in der Empfängnis, sondern auch in und nach der Geburt: virgo ante partum, in partu, post partum, wie die theologische Terminologie lautet. Hatte Maria den Gottessohn ohne männlichen Samen, allein durch die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, so lag es nahe, an das geheimnisvolle Empfängniswunder ein staunenweckendes Geburtswunder anzureihen. Im Protevangelium des Jakobus wird zuerst erzählt, Maria sei bei der Geburt unverletzt geblieben. Clemens von Alexandrien und Origenes

eigneten sich diese Legende als theologische Doktrin an, aber erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts hatte sie allgemeine Annahme unter den Theologen gefunden. Während die fromme Gemeinde sich an dem Numinosum und Fascinosum dieser seltsamen Sage (die übrigens auch von Buddha erzählt wird) erbaute und entzückte, grübelten nicht wenige der späteren Theologen, zuerst Zeno von Verona, über die anatomischen Einzelheiten dieses Mirakels; die sexuelle Phantasie zölibatärer Mönche und Priester fand in der Ausmalung der virgo in partu ein Gebiet, auf dem sie ungehindert und legitim umherschweifen konnte. Der gewaltsam unterbundene Naturtrieb fand wie in der Brautmystik so auch in der Mariologie einen unnatürlichen Ausgang. Der verdrängte Sexualaffekt spielt bis heute in der theologischen Spekulation über Marias wunderbar bewahrte physische Jungfrauschaft eine gewisse Rolle. Eine tiefere und zartere Marienfrömmigkeit freilich schaute hier ein Mysterium, das stille, unreflektierte Anbetung fordert, das durch eine mikroskopische theologische Betrachtung zerstört wird.

Der Glaube an Mariä Jungfräulichkeit machte auch beim Geburtswunder nicht Halt; jene, die durch einen göttlichen Eingriff als Jungfrau empfangen und geboren hatte, mußte Jungfrau bleiben bis an ihr Lebensende, ἀειπάρθενος, semper virgo. Jene, die die Braut des Heiligen Geistes geworden und durch seine Ueberschattung den Gottessohn empfangen hatte, durfte nicht mehr das Lager eines irdischen Mannes teilen und gewöhnliche Kinder gebären. Mit scheinbar unwiderleglicher Logik leitet das gläubige Denken aus der übernatürlichen Empfängnis die dauernde Virginität Marias ab. Die legendäre Phantasie muß aus einem Mirakel immer neue herausspinnen, um dessen Glaubwürdigkeit zu befestigen. (Die widersprechenden Geschichtstatsachen, von denen die neutestamentlichen Urkunden berichten, wurden von der geschmeidigen Apologetenkunst einer nie verlegenen Theologie mühelos weggedeutet; aus Jesu Brüdern und Schwestern wurden Vettern oder Söhne aus Josefs erster Ehe.) Der tiefste Grund für die Annahme der immerwährenden Jungfräulichkeit der Mutter des Herrn war die Hochschätzung, deren sich das zölibatäre, asketische Lebensideal in der frühen Christenheit wie in der hellenistischen Umwelt erfreute.

Schon Paulus hatte in klaren Worten (1. Kor. 7, 25 ff.) den religiösen Vorrang der Ehelosigkeit vor der Ehe ausgesprochen und von Jesus wird ein dunkles Wort überliefert, das sich in dieser Richtung bewegt (Mt. 19, 12). Die Wertung des zölibatären Lebens, die anfänglich rein eschatologisch motiviert war, wurde durch die einströmende hellenistische Mystik verstärkt und mehr und mehr asketisch-kathartisch begründet. Die ganze altkirchliche Literatur ist voll der Verherrlichung der Ehelosigkeit, alle Kirchenväter singen einen Hymnus der gottgeweihten Virginität, der fortklingt durch das mystische, monastische und theologische Schrifttum der kommenden Jahrhunderte.

Dieses asketische Virginitätsideal läßt uns verstehen, wie die frühchristliche Kirche mit Notwendigkeit zum Glauben an Marias dauernde Jungfrauschaft geführt wurde, und welche hohe Bedeutung dieser Glaube für sie besaß und für die katholische Frömmigkeit heute noch besitzt. Maria, die ἀειπάρθενος, wurde zum leuchtenden Musterbild des hohen Lebensideals, nach dem die alte Christenheit strebte und das sie trotz aller Widerstände der Welt und des Fleisches nie preisgab. All jene, die hart um die Reinhaltung von Leib und Seele kämpften, diese „unblutigen Märtyrer“ (wie die Zölibatäre bei den Kirchenvätern heißen) blickten voll Ehrfurcht und Zuversicht zu jener empor, die, wie sie glaubten, schon als Kind freiwillig Gott das Gelübde der ewigen Virginität gemacht und dieses Gelöbnis treu hielt bis zu ihrem Tode, die nicht nur *passiv* Jungfrau blieb durch ein göttliches Wunder, sondern als *aktive* jungfräuliche Asketin die Führerin und Schutzpatronin der zölibatären Männer und Frauen wurde.

Es ist zunächst auffallend, daß nicht Jesus und sein großer Apostel, die beide wirklich ehelos lebten und in der Ehelosigkeit ein religiöses Ideal schauten, zum Musterbild der Virginität wurden, sondern Jesu Mutter, die nach dem klaren Zeugnis der Schrift Mutter mehrerer Kinder war. Aber das heroische Bild des männlichen Zölibatärs war zu herb, zu schroff, zu kantig, als daß der fromme Glaube an ihm sich erbauen und erfreuen konnte; darum schuf er sich ein weibliches Ideal der Jungfräulichkeit, dem die Härte und Rücksichtslosigkeit des Kampfes gegen die eigene Natur fehlte.

Im Bild Marias war das zölibatäre Lebensideal vom rosigen Schimmer weiblicher Zartheit und Schönheit, und noch mehr vom Strahlenglanze des Wunders umgossen, war der furchtbare Ernst der Unterdrückung des elementaren Naturtriebes gemildert, das harte asketische Ideal zur natürlichen Selbstverständlichkeit geworden. An diesem Bilde trat auch jenen, die in der Ehe lebten, das Heiligkeitsideal in einer ergreifenden Form entgegen; auch sie schöpften aus ihm innere Kraft und Festigkeit in allen Nöten und Anfechtungen des Fleisches.

2. Ἀειπάρθενος, ewige Jungfrau — das ist das Schlagwort, mit dem wir die erste psychologische Motivgruppe und zugleich die erste Etappe in der Geschichte des Madonnenkultes bezeichnen müssen. Dieser ehrfürchtige Glaube an Marias Jungfrauschaft „hätte unter allen Umständen die Marienverehrung dauernd in der Kirche eingebürgert". „Daß sie sich aber nicht bloß über die Asketen, sondern selbst über die Märtyrer weit erhoben und eine Art Mittelstellung zwischen der Sphäre der Gottheit und der Sphäre der himmlischen Heiligen erlangt hat, daß ihr Kult zu dem verbreitetsten und bedeutendsten unter allen Heiligenkulten geworden ist, verdankt sie einer Reihe von Impulsen, die nicht dem Glauben an Maria die Jungfräuliche, sondern an Maria die Gottesgebärerin ihren Ursprung verdanken" (Lucius). Die Jungfrau-Mutter, vor welcher die Christen der drei ersten Jahrhunderte ehrfürchtig stillestanden, war trotz des Wundernimbus, der sie umgab, ein menschliches Wesen. Aber mit dem Augenblicke, da ihr Sohn als ϑεὸς ὁμοούσιος τῷ πατρί, als Eines Wesens mit dem Vater betrachtet wurde, ward sie aus der irdischen Sphäre ganz emporgehoben in die himmlische. Die Idee der unversehrten Jungfrau versetzte Maria ins Wunderland der Legende, die Vorstellung der ϑεοτόκος, der Gottesgebärerin, hingegen ins Reich des Mythos. Die mythologische Fassung der Inkarnation des Gottessohnes, die gerade durch das ὁμοούσιος des Nizänums begünstigt wurde, ward zur Quelle einer in den höchsten Paradoxien sich bewegenden mythologischen Marienbetrachtung. „Die Gebärerin gebar ihren Erzeuger, das Geschöpf schuf seinen Schöpfer" (Augustin). „Unter ihrem Herzen lag der versteckt, welcher die weite Welt umfaßt" (Damasus).

„Sie ward gewürdigt den zu umschließen, welchen Erde und Himm[el] nicht umschließen wegen des Uebermaßes seiner Herrlichkeit" (Ep[i]phanius). „Der Lenker des ganzen Erdkreises ward von den Hände[n] seiner Mutter getragen." „An ihrer Brust hat der gesogen, der d[ie] Sterne regiert" (Augustin). In diesen seltsamen Kontrasten offe[n]bart sich der Marienmeditation das „Heilige" als das schlechthi[n] Ueberbegreifliche, das stupendum, das absolut Befremdende, un[d] eben in diesem Befremden als das glanzvoll Berückende und wunde[r]sam Entzückende. Durch diese mythischen Medien der θεοτόκο[ς]-Idee schaut die Marienfrömmigkeit jenes mystische Geheimnis de[r] Gottesgeburt in der Seele, welches in seiner ganzen Klarheit er[st] der späteren Unendlichkeitsmystik aufging.

Der Glaube, daß Maria Gottesmutter im vollen Sinn de[s] Wortes sei, zog im 4. und 5. Jahrhundert bereits zwei Vorstellunge[n] nach sich, die in der Mariologie der kommenden Jahrhunderte ein[e] hohe Bedeutung erlangten: Marias volle Sündlosigkeit und ihr[e] leibliche Aufnahme in den Himmel. Solange Maria nur als jung[-] fräuliche Christusgebärerin galt, konnte man unbeschadet ihre[r] Tugendschönheit auch Flecken und Unvollkommenheiten in ihrem Charakterbilde entdecken. Origenes, Basilius und Chrysostomu[s] reden ganz unbefangen von den Fehlern Marias und rechnen si[e] zu den Erlösungsbedürftigen, für die Christus den Sühnetod am Kreuze erlitt. Als jedoch die christliche Frömmigkeit und Theologi[e] vollen Ernst machte mit dem Gedanken, daß der unendliche Got[t] selbst in Marias Schoß sein Zelt aufgeschlagen, empfand man e[s] als Unmöglichkeit, daß die Mutter des ewigen Lichtes befleckt se[i] durch einen Schatten der Sünde. Noch im Mutterleibe wurde si[e] vom Gottesgeist gereinigt und geheiligt, ward makellos und laute[r] wie Eva vor dem Fall. Vor allem sind es die syrischen Väte[r] (Ephräm, Jakob von Sarug), die diese Idee der passiven und aktive[n] Sündlosigkeit Marias in den höchsten Tönen feiern. Die mittel[-] alterliche Franziskanertheologie ging noch einen Schritt weiter, indem sie die Behauptung aufstellte, Maria sei nicht erst im Mutter[-] leibe von der Erbschuld befreit worden, sondern von vornherei[n] vor ihr bewahrt geblieben (ab omni originalis culpae labe prae[-] servatam immunem). In dieser Fassung wurde die Vorstellun[g]

von Marias absoluter Sündlosigkeit durch das Dogma der immaculata conceptio zum Glaubensgesetz der abendländischen Kirche.

Eine weitere Konsequenz der Θεοτόκος-Idee war die Vorstellung von der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel. Hatte wirklich der göttliche Logos in Marias Mutterleib Wohnung genommen, hatte an diesem Leibe sich ein unerhörtes Empfängnis- und Geburtsmirakel vollzogen, so durfte er nicht dem Los alles Fleisches anheimfallen, in Verwesung geraten und ein Fraß der Würmer werden; er mußte vielmehr wie der Leib ihres göttlichen Sohnes dem Grabe entrückt und in den Himmel erhoben werden. Die fromme Sage, daß das Grab des Johannes, des Lieblingsjüngers Jesu, leer gefunden wurde, bot diesem theologischen Postulat einen willkommenen legendären Rahmen. Schon im 4. Jahrhundert kam diese der Johanneslegende nachgebildete Mariensage in Syrien auf, verbreitete sich raschen Laufes im Orient und fand nach anfänglicher Zurückhaltung auch in der Westkirche Aufnahme. Sie gab Anlaß zu einem besonderen Feste, das zum höchsten aller Marienfeste wurde. Heute ist dieses legendär umkleidete Theologumenon ein dogma definibile der katholischen Kirche, dessen feierliche Proklamation die marianischen Kongresse unermüdlich vom apostolischen Stuhle fordern. Es würde die Krönung des ganzen mariologischen Lehrgebäudes bedeuten. So grotesk auch ein solches Dogma dem evangelischen wie dem neuzeitlichen Empfinden erscheinen mag, es ist doch das Schlußglied einer logischen Kette; die immaculata conceptio und die assumptio sind in der Gottesmutteridee innerlich verankert, und diese hinwiederum hat ihre Begründung in der nizänischen Christologie.

3. Zu der Idee der ἀειπάρθενος und θεοτόκος tritt als drittes Motiv des Madonnenkults die Vorstellung von der corredemptrix, der Miterlöserin, der Heilsmittlerin (der Terminus ist neueren Ursprungs, aber der durch ihn prägnant bezeichnete Gedanke ist sehr alt), die gleichfalls mit der Gottesmutteridee zusammenhängt. Dadurch, daß in Marias Mutterschoß das Mysterium der Inkarnation und hypostatischen Union sich abspielte, kam ihr eine besondere Rolle in dem großen Erlösungswerk zu; man sah in ihr nicht bloß ein passives Werkzeug des göttlichen Heilswillens, sondern schrieb ihr

eine aktive Teilnahme an der göttlichen Heilsveranstaltung zu. In dem Augenblick aber, wo sie als Mitursache und Miturheberin der Erlösung betrachtet wurde, mußte sich von selbst eine weitgehende Parallelisierung von Christus und Maria einstellen. Funktionen und Epitheta, die das alte Christentum nur von Christus aussagte, wurden nun unbedenklich auf seine Mutter übertragen. Maria nahm nunmehr dieselbe Stelle ein, die Christus in der arianischen Theologie innehatte. Von den Vätern des 4. und 5. Jahrhunderts wird sie gefeiert als die Eingeborene des Vaters, als die Quelle des Lebenswassers, die Quelle des Lichtes, der Weg des Heils, als der Weinstock, als das Licht der Heiden, als die Siegerin über den Satan (Cyrill); wie Christus der zweite Adam, so ist sie die verjüngte Eva. Aber das Auffälligste ist, daß ihr sogar die Funktion der Versöhnung zugeschrieben wird. Sie hat die Schuld ihrer Ahnfrau vernichtet (Ephräm), den Sündenschmutz abgewaschen (Sergius), dem Strafurteil Gottes ein Ziel gesetzt (Jakob von Sarug); sie ist das Sühnopfer des ganzen Menschengeschlechts (Sergius), sie hat die Menschen mit dem Himmel versöhnt (Jakob von Sarug) und ihnen den Eingang zum Paradies [illegible]rschlossen (Modestus).

Diese Auffassung Marias als der Erlöserin und Versöhnerin blieb nicht ohne Einfluß auf das Bild Christi, das ohnehin durch die homousianische Christologie in immer fernere Himmelshöhen gerückt war. Christus verlor mehr und mehr seinen ursprünglichen Charakter als Mittler und Versöhner zwischen Gott und M[illegible]ischen, nur die Rolle des strengen Richters, die ihm schon in der eschatologischen Auffassung des ältesten Christentums eigen war, verblieb ihm (wenigstens in der mariologischen Perspektive). Die Gestalt des liebevollen Heilands wandelte sich in die des zürnenden und rächenden Gottes, die rettende und helfende Gottesliebe aber fand Ausdruck in einer weiblichen Idealfigur. Hier tritt uns jenes eigenartige Doppelbild entgegen, das in der Frömmigkeit der späteren Jahrhunderte eine noch höhere Bedeutung gewann: Maria, die milde und holde Jungfrau, fällt dem göttlichen Richter in die Arme und hindert ihn durch ihre innige Fürbitte, daß er nach seinem gerechten Zorne den Sünder strafe. Gott wird hier nicht wie im klassischen christlichen Glauben als der Richtende *und* Schenkende,

der Vergeltende und Verzeihende vorgestellt, sondern einseitig als der Furchtbar-Gewaltige, der in seinem Groll den ohnmächtigen, schuldbeladenen Menschen zermalmt. Weil aber die Frömmigkeit auf die schenkende Huld und vergebende Gnade Gottes nicht verzichten kann, so schuf sie sich ein weibliches Himmelswesen, dessen Antlitz nur Milde und Güte offenbarte. Die Unfähigkeit, im Gottesbegriff das Numinosum und Fascinosum einheitlich zusammenzufassen, ist die tiefere Ursache dieser seltsamen Spaltung des göttlichen Wesens in einen strengen Richtergott und eine milde Fürbitterin und Versöhnerin. Die reife christliche Heilserfahrung wird in diesem Doppelbild eine Verzerrung des evangelischen Gnadenglaubens erblicken; dennoch darf nicht übersehen werden, daß der populären Frömmigkeit gerade durch dieses zweigeteilte Bild der evangelische Heilsgedanke, obschon in entstellter Form, vermittelt wurde.

4. Die Idee der Gottesgebärerin und Heilsmittlerin hob Maria so hoch über alle Heiligen und Engel empor, daß sie den kreatürlichen Charakter zu verlieren drohte. Dennoch wäre diese Idee ebensowenig wie die der semper virgo für sich allein imstande gewesen, Maria zur populärsten Kultgestalt zu machen, wenn nicht die uralte Volksfrömmigkeit ein viertes Motiv hinzugebracht hätte, die Vorstellung der Himmelskönigin als Gebetserhörerin und Nothelferin. Ohne diesen „paganen" Zufluß wäre die Marienverehrung auf engere religiöse Kreise beschränkt geblieben, sie wäre über die grübelnde theologische Spekulation, die lobsingende hymnische Verherrlichung und die dichtende legendäre Gestaltung kaum hinausgeschritten. Durch den Zustrom antiker Frömmigkeit entstand erst der Madonnen*kult* im Vollsinne des Wortes. Maria ward zu einem mächtigen Himmelswesen, mit dem die fromme Schar der Gläubigen in lebendigen Gebetsumgang trat. Seit dem 3. Jahrhundert riefen ja die Christen die dahingeschiedenen Blutzeugen um ihre Fürbitte bei Gott an; warum sollten sie nicht viel mehr jene anrufen, die hoch über allen Märtyrern stand?

Ueberdies kannten alle Religionen des Orients und der Mittelmeerländer eine hehre und milde weibliche Gottheit, die voll Huld und Erbarmen den in Not und Leid verstrickten Menschenkindern

Hilfe und Gnade spendete. War jene hehre Himmelsgestalt, die den Gottessohn geboren und der Welt das Heil geschenkt, nicht viel besser imstande zu helfen als jene heidnischen Göttinnen, Isis und Ischtar, Anahita und Magna Mater, Artemis und Juno? Hatte die christliche regina coeli, vor der die Engelchöre sich neigten, nicht eine viel größere Macht als die antike malkat haššamaim, zu der seit uralter Zeit die Menschen in allen Nöten riefen? Und wenn die Theologen sich an die Gottesmutter mit überschwänglichen hymnischen Anrufungen wandten, war es da nicht einem in tiefster Not verstrickten Menschen erlaubt, an sie einen bittenden Stoßseufzer zu richten: θεοτόκε βοήθει? Die Mariologie der frommen Theologen hatte die Mutter Jesu in ein wunderbares Himmelswesen verwandelt und so nahe an Gott herangerückt, daß die naive Gebetsanrufung innerlich berechtigt war. Die zum Christentum bekehrten heidnischen Volksmassen durften nun zur christlichen Gottesmutter genau so beten wie zu ihren Muttergöttinnen, die sie verlassen hatten, ohne Gefahr zu laufen, des Paganismus bezichtigt zu werden. Wohl hat die Ost- wie die Westkirche dieser naiven Gebetsanrufung niemals in ihrer Liturgie Raum gegeben, wohl hat die Theologie stets erklärt, daß Maria nicht aus eigener Machtvollkommenheit Gebete erhören, sondern nur durch ihre Fürbitte bei Gott Erhörung bewirken könne, aber dem naiven Bewußtsein der Beter entschwindet völlig diese theologische Klausel, welche den christlichen Monotheismus in der Theorie rettet; für sie ist, wenigstens im Augenblick des Gebets, Maria die himmlische Macht, von der unmittelbare Hilfe zu erwarten ist. In der Marienlegende, deren hauptsächliche Motive sich bereits in der frommen Literatur des 5. Jahrhunderts finden, spiegelt sich die unerschütterliche Zuversicht zur Gottesmutter als der Helferin, Retterin und Gebetserhörerin deutlich wider.

Dieser innige Gebetsverkehr brachte erst die Mutter Jesu den christlichen Volkskreisen nahe. Aus den schwindelnden Höhen theologischer Abstraktion und Hymnodie stieg sie herab in die Niederungen des täglichen Lebens, wurde jenen die Stütze und Hilfe, die ihnen vordem eine antike Muttergottheit gewesen war. Daß hier der Madonnenkult vom uralten Muttergöttinnenkult eine bestimmende

Einwirkung erfuhr, ist unleugbar, obgleich es verkehrt ist, ihn restlos aus dem antiken Heidentum ableiten zu wollen. Nur dadurch, daß die Kirche den Muttergöttinnenkult in das Strombett der Mariologie leitete, konnte sie verhindern, daß die vom Heidentum kommenden Massen außerhalb der geheiligten Kirchenmauern ihren alten Göttinnen weiter dienten. Doch es blieb nicht bei der Tolerierung und Umbiegung der Volksfrömmigkeit durch Theologie und Kirche, vielmehr gewann die Volksfrömmigkeit entscheidenden Einfluß auf die Gestaltung des kirchlichen Dogmas. Es wäre eine dringende und reizvolle Aufgabe, den Einfluß der Vulgärreligion auf die Dogmenbildung prinzipiell zu untersuchen und im einzelnen aufzuzeigen, wie die katholische Dogmatik auf weiten Strecken von den volkstümlichen Religionsvorstellungen und Kultformen bestimmt ist, ja wie sie bisweilen nichts anderes ist als ein bewundernswertes Kompromiß zwischen neutestamentlicher Hochreligion und populärer Frömmigkeit. „In Kultusangelegenheiten ist", wie Loisy treffend sagt, „das religiöse Gefühl der Massen stets der Lehrentscheidung der Kirche über den Gegenstand des Kultus vorausgegangen." Die marianischen Dogmen, das Θεοτόκος-Dogma des Ephesinums genau so wie die von Pius IX. verkündete Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, sind nur zu erklären aus einer Kreuzung der theologischen Spekulation mit der schlichten Volksfrömmigkeit. Die Vorgänge beim Konzil zu Ephesus sind ein deutlicher Beweis für die dogmenbildende Kraft der Volksreligion.

„Mache die Jungfrau nicht zur Göttin" — so rief der weitblickende Nestorius dem Alexandriner Cyrill entgegen, der für die dogmatische Gültigkeit des Θεοτόκος-Titels kämpfte; er sah klar, daß dieser Name die Legitimierung eines paganen Elements bedeutete. Aber sein Warnungsruf verhallte in der Leere; die ephesinischen Konzilsväter verurteilten den vermittelnden Vorschlag des Nestorius als Häresie, sie stellten die Proklamation des Θεοτόκος-Titels an die Spitze ihrer dogmatischen Entscheidungen. Cyrills Schlußrede auf dem Konzil war ein volltönender Panegyrikus, der Maria in orientalischer Phantastik als corredemptrix feierte, ein unumstößlicher Beweis dafür, wie recht Nestorius in seiner Bekämpfung des Terminus ‚Gottesgebärerin' hatte. Während Cyrill in der Konzilskirche die Gottesmutter verherrlichte, wartete draußen die vielköpfige Menge voll Ungeduld auf den Schiedsspruch der versammelten Bischöfe. Und als Cyrill die Entscheidung verkündete, da durchbrauste lauter Jubel

die dichte Schar; Freudenrufe grüßten die Väter, zumal ihren Vorkämpfer Cyrill, und von allen Seiten ertönte der Ruf: „Der Feind der heiligen Jungfrau ist besiegt; Ehre sei der großen, erhabenen, ruhmreichen Gottesmutter!“ An allen Fenstern wurden Lichter angezündet, so daß die ganze Stadt in einem Lichtermeer strahlte, mit brennenden Fackeln und duftenden Weihrauchfässern geleitete die freudig erregte Menge die Bischöfe ch ihren Wohnungen, und der Jubel wollte kein Ende nehmen.

Wie war es möglich, daß das ephesinische Volk mit solcher Leidenschaft den dogmatischen Schiedsspruch eines Konzils begrüßte? Zur Beantwortung dieser Frage gibt uns das 19. Kapitel der Apostelgeschichte einen Fingerzeig, das uns von erregten Volksaufläufen in derselben Stadt erzählt. Ein jüdischer Fremdling war gekommen, um den wahren Gott und sein Reich zu verkünden. Sein Wort zündete unter den Ephesinern, viele wandten sich von der alten Religion ab und bekannten sich zum Christus, den jener Apostel predigte. Viele brachten ihre Zauberbücher und verbrannten sie. Aber nicht nur die alte magische Kunst der ἐφέσια γράμματα war durch Pauli Predigt bedroht, sondern auch der Kult der großen Muttergöttin, welcher seit Jahrhunderten in Ephesus seine Heimstätte hatte. Demetrius der Silberschmied, der Miniaturbilder der Diana Ephesia verfertigte, bangte ebenso für seinen Erwerb wie für das Heiligtum der Stadt und wiegelte seine Berufsgenossen gegen jenen Fremdling auf: „. . . Das Heiligtum der großen Göttin Artemis wird für nichts geachtet und die Göttin droht ihren hohen Ruhm zu verlieren, sie, die ganz Asien, ja die ganze Welt verehrt.“ Und als sie es hörten, da gerieten sie in Wut und riefen: „Groß ist die Artemis der Epheser.“ Es entstand ein Auflauf, die Unruhe pflanzte sich bis ins Theater fort und überall ertönte der Ruf der erhitzten Menge: „Groß ist die Artemis der Epheser.“

Der Parallelismus dieser beiden Szenen ist so in die Augen springend, daß es schwer ist, hier an ein Spiel des Zufalls zu glauben. Letzten Endes ist es ein und derselbe religiöse Grundtrieb, der die heidnischen Epheser gegen Paulus und die christlichen gegen Nestorius aufstachelte; es ist ein und dasselbe religiöse Ideal, für das die Epheser des 1. und des 5. Jahrhunderts kämpfen; sie wollen nicht lassen von der großen weiblichen Gottheit, welche „ganz Asien, ja die ganze Welt verehrt“. Die Religionsgeschichte hat dieses Bibelwort in vollem Umfang bestätigt. Asien ist die Heimat des Muttergöttinnenkults; hier verehrten viertausend Jahre vor Christus die Sumerer die holde Muttergöttin Nina, deren Kult die semitischen Völker übernahmen, mochte man sie nun Ischtar oder Astarte, „Himmelskönigin“, „große Mutter“ oder „Madonna“ (assyrisch beltîia)

heißen. Die ganze Mittelmeerwelt kannte diese mütterliche Gottheit; Isis hieß sie in Aegypten, Kybele in Kleinasien; ja auch dem fernen Osten war sie vertraut, als Anâhitâ den Persern, als Śakti und Kâlî Durgâ den Hindu, als Târâ den indischen, als Kwanyin den chinesischen Buddhisten. Nirgends freilich wurde ihr Kult in so hohem Maße und in so charakteristischer Form gepflegt wie in Vorderasien. Ephesus war eine Zentrale dieses weitverbreiteten Kults, sein Riesentempel, der das uralte schwarze Bild der Artemis barg — wohl das Prototyp der in katholischen Kirchen häufig dargestellten Madonna nera —, war eine Wallfahrtsstätte, zu der die frommen Pilger von nah und ferne eilten.

Daß gerade an diesem Ort das christliche Madonnendogma κατ' ἐξοχήν proklamiert wurde, ist das denkbar sinnigste äußere Symbol für den inneren Zusammenhang des christlichen Madonnenkults mit dem antiken Muttergöttinnenkult. Hier dringt ins Christentum ein paganes Element ein und erlangt kirchliche Sanktionierung. Es waren im Grunde nicht die in der Kirche beratenden und abstimmenden Bischöfe, welche den Theotokostitel zum Dogma erhoben, sondern die vor der Kirche sehnsüchtig harrende Volksmenge; die uralte Volksfrömmigkeit begehrte Einlaß in die heiligen Räume des christlichen Glaubens und die Bischöfe öffneten ihr die Pforten. Fortan bezeichnet der Theotokos-Name nicht bloß eine Schöpfung theologischer Abstraktion, sondern eine Gestalt des Volksglaubens; er war ein legitimer neuer Name für uralte heilige Namen, die zu nennen der christliche Monotheismus verbot. Die innig verehrte große Muttergöttin war in die schmucken Gewänder der neutestamentlichen Legende und der altchristlichen Theologie gehüllt worden, aber ihr Wesen hatte sich für das schlichte Volk nicht verändert. Wenn wir auf den byzantinischen Malereien die κυρία τῶν ἀγγέλων betrachten, welche die goldene Krone auf dem Haupte, den perlenübersäten Mantel um die Schultern trägt, dann erkennen wir an ihrer sakralen Majestät und an ihrem kaiserlichen Prunk, daß vor uns dieselbe steht, vor der schon seit vielen Jahrhunderten die fromme Menschheit ehrfurchtsvoll niedersank und zu der sie vertrauensvoll emporblickte: die „Königin des Himmels".

5. Die Heimat des Madonnenkults ist der christliche Orient.

Die abendländische Madonnenfrömmigkeit und Madonnenkunst ist im ganzen ersten Jahrtausend abhängig von den Mustern, die der christliche Osten geschaffen hatte. In den theologischen Spekulationen, in den sinnigen Legenden, in den kunstvollen Hymnen, in den liturgischen Festen, in den künstlerischen Madonnenbildern kehren stets die vier Hauptmotive wieder: Semper virgo, Deipara, Mediatrix, Regina coeli. Im 12. Jahrhundert aber beginnt im Abendlande eine neue Epoche für den Madonnenkult wie für die Frömmigkeit überhaupt. Incipit vita nova — diese Worte Dantes könnte man als Motto über die Geschichte dieser Periode setzen. Dieses neue Leben mußte auch dem Madonnenkult ein neues Gepräge geben. Was ihn in erster Linie wandelte, war eine neue Wertung der Frau als Persönlichkeit, die Geburt der seelischen Liebe des Mannes zur Frau, die Entstehung des Frauenkults.

Dieser Frauenkult freilich hatte eine seiner Voraussetzungen in dem asketischen Virginitätsideal des alten Christentums. Emil Lucka sagt treffend in seinem Buch „Drei Stufen der Erotik“: „Wahrscheinlich ist es nötig gewesen, daß alle Erotik erst ein Jahrtausend lang als sündhaft hatte gebrandmarkt werden müssen, damit aus dieser Ablehnung der Sinnlichkeit eine ganz neue Art der Liebe, die anbetende Frauenliebe entstehen konnte. Erst aus der widernatürlichen Verdammung alles Erotischen . . . konnte dieses Widerspiel der Sexualität, die reine seelische Liebe mit ihrem letzten konsequenten Gipfel, die Vergöttlichung und Anbetung der Frau hervorgehen.“ Durch das Virginitätsideal, wie es am reinsten in der Mutter des Herrn verkörpert war, wurde die Frau der Sphäre der sinnlichen Sexualität entrissen und ins Reich des ‚Heiligen‘ versetzt; so konnte sie Objekt ehrfürchtiger Anbetung und sehnsuchtsvoller Bewunderung werden. Die alle sinnliche Erotik verpönende zölibatäre Askese bildete zugleich die Grundlage für eine höhere, reinere Erotik, für die enthusiastische Frauenminne, deren erste Herolde die Troubadours der Provence waren. Die geliebte Frau tritt dem Sänger als summum bonum entgegen, vor dem er im Gefühl der eigenen Unwürdigkeit demütig und ehrfürchtig niedersinkt und zu der er in reiner Bewunderung emporblickt, ohne jedes sinnliche Verlangen nach Besitz und Genuß. Sie wird ihm geradezu

das Symbol des göttlichen Weltgeheimnisses, die Offenbarung Gottes, das der Menschheit zugekehrte göttliche Antlitz. „Eine neue Religion wird geschaffen, deren Gott die Frau ist“ (Lucka).

Die ungeheure Gefahr, welche diese freigeistige Religion der Frau für die traditionelle christliche Religion bedeutete, wurde von der Kirche dadurch abgewehrt, daß sie es verstand, dieser Frauenapotheose im Kult- und Frömmigkeitsleben Raum zu schaffen. Wie sie einst dem antiken Muttergöttinnenkult seinen gefährlichen Stachel dadurch raubte, daß sie in Ephesus Maria als θεοτόκος erklärte, so nahm sie der erotischen Frauenanbetung die drohende Gefährlichkeit dadurch, daß sie diese einengte auf jene eine Frauengestalt, die Gottesmutter. Die Kirche verwarf jenen ‚profanen‘ Frauenkult und lenkte ihn in die Bahnen des Madonnenkults. Dieser erfuhr freilich eben dadurch eine völlige Umgestaltung; das starre sakrale Kultbild gewann Leben, die gottähnliche Himmelskönigin ward zur menschlichen trauten und milden Frau, „unserer lieben Frau“, wie die im Mittelalter am häufigsten gebrauchte Bezeichnung Marias lautete. Schon Heliand hatte die Gottesmutter als wibo sconiosta, der Frauen schönste, aller Weiber schmuckste, als das adelgebürtige Weib gepriesen. Aber unter dem Einfluß der weltlichen Frauenminne der Troubadours wurde die Gestalt Marias noch stärker vermenschlicht; die seelische Liebe des Mannes zur Frau durchglühte fortan das Beten und Singen zur Mutter des Herrn. Nunmehr war sie ihren frommen Verehrern ‚Madonna‘ im buchstäblichen Sinne, die himmlische ‚Herrin‘, zu welcher der Einzelne in ein ganz persönliches Verhältnis treten konnte, der er sich in zarter Frauenliebe nahen konnte, wie der Minnesänger seiner Herzensdame. Maria wurde Objekt einer innigen Erotik.

Doch es waren nicht nur weltliche Dichter, die — um der Forderung der Kirche zu entsprechen — der weltlichen Frauenminne entsagten und Minnesänger der seligsten Jungfrau wurden; nein auch streng kirchliche Fromme, begeisterte Mystiker, sahen nunmehr die Mutter des Herrn mit den Augen der Liebenden an. Der mächtige Liebesstrom, der durch die mittelalterliche Welt um die Wende des 12. Jahrhunderts ging, machte auch vor den Klostermauern nicht Halt, auch in einsamen Mönchszellen stiegen heiße

Liebesgefühle aus scheinbar welterstorbenen Herzen empor. So mancher Ordensmann, der in harter Askese alle Sehnsucht nach dem irdischen Weibe niedergekämpft hatte, wurde von feuriger Liebe zur Gottesmutter ergriffen. Das grausame Kirchengesetz verbot ihm unter schwerer Sünde sein liebendes Auge auf eine irdische Frau zu richten; aber jene himmlische Frau durfte er mit liebendem Herzen umfassen, ihr durfte er seine zarteste Herzensneigung im Gebet gestehen, ihr durfte er voll Begeisterung sich weihen und schenken, ohne seinem zölibatären Lebensideal untreu zu werden; sie war ja das Urbild unberührter Jungfräulichkeit, die er der Kirche gelobt hatte. Der klassische Vertreter dieser erotischen Madonnenverehrung ist der liebenswürdige schwäbische Mystiker Heinrich Seuse. Mit keuscher Phantasie umkreist sein „minnereiches" Herz das holdselige Bild der Gottesmutter, der liebreichsten aller Frauen, die ihm als sein „geistliches Lieb", sein „auserwähltes Herzenstraut" gilt. Mit kindlichem Herzen ehrt er sie, so wie irdische Liebende ihre Auserwählte zu ehren pflegen. Seuses Freundin Elsbeth Stagel erzählt von ihm:

„Wenn der schöne Sommer kam und die zarten Blümlein aufsproßten da brach er keines, eh' er nicht seines geistlichen Liebs, der zarten, blumigen, rosigen Magd gedacht hatte mit seinen ersten Blumen. Als es ihm Zeit schien, brach er die Blumen mit vielen minniglichen Gedanken und trug sie in die Zelle und in unserer Frauen Kapelle und kniete vor der lieben Frau demütig und setzte ihrem Bild das minnigliche Kränzlein auf, da er meinte, sie würde die ersten Blumen von ihrem Diener nicht verschmähen, ist sie doch selbst die allerschönste Blume und seines Herzens Sommerwonne."

Die kindliche Madonnenminne des schwäbischen Dominikaners hat etwas Rührendes und Ergreifendes; es gehört keine psychologische Kunst dazu, um die wahren Gefühlstöne, die innige Frauenliebe, die glühende Erotik Seuses aus Elsbeth Stagels Erzählung herauszuhören. Es ist nicht Jesu Mutter, nicht die Theotokos, sondern die geliebte Frau, das hehre, reine Frauenideal, vor dem Seuse kniet, das er mit Blumenkränzen umwindet und verehrt mit der ganzen Liebe des Herzens. Doch Maria ist hier nicht nur Objekt eines zarten und feurigen erotischen Gefühls, sie ist das Urbild, die Inkarnation der Erotik; sie ist nicht nur die himmlische Geliebte singender Dichter und betender Mönche, sie ist Geliebte des ewigen

Gottes selbst, sie ist das „auserwählte Herzenstraut“ Gottes wie ihrer frommen Verehrer. Seuse betet zu ihr: „Du kannst wohl sprechen: mein Geliebter ist mein und ich bin sein; ach, du bist Gottes und Gott ist dein und ihr beide seid ein ewiges, unergründliches Liebesspiel, das keine Entzweiung je zu scheiden vermag.“ Die Erotik wird hier ins innergöttliche Leben, ins Metaphysisch-Transzendente hineingetragen, die reine Liebe erscheint als ein unergründliches göttliches Mysterium.

6. Die Liebe ist nur die eine Seite in dem idealen Marienbild, das vor der Seele der mittelalterlichen Frommen steht; die andere Seite ist die heilige Mutterschaft. Maria ist der Prototyp der Mütterlichkeit, der seligen wie trauernden Mutterliebe. Mutter und Kind finden wir schon auf den altchristlichen Madonnenbildern dargestellt; aber hier hält die Gottesmutter ihr göttliches Kind der Menschheit zur Anbetung hin, ein inniger Kontakt zwischen beiden fehlt. Die spätbyzantinische Kunst hat im Glykophilusa-Typus, in der das Kind kosenden Madonna zuerst die zarte Mutterliebe ausgedrückt. Aber erst die mittelalterliche Kunst hat im weitesten Maße und in innigster Form das tiefe Mutterglück Marias darzustellen verstanden. Sie stand dabei ganz unter dem Einfluß jenes Madonnenideals, in das die Mystiker sich versenkten. Der Klassiker der Madonnenminne, Heinrich Seuse, hat für die das Kind herzende Mutter nicht minder innige Worte gefunden als für die himmlische Geliebte. Am feinsten aber hat das von einem unbekannten Dichter stammende Lied Stabat mater speciosa (das in Versbau, Sprache und Gedankengang dem berühmten Stabat mater dolorosa nachgebildet ist) die innige Kontemplation von Mutter und Kind ausgesprochen.

An der Krippe stand die hohe
Mutter, die so selig frohe,
Da das Kindlein lag auf Streu,
Und durch ihre freudetrunkne,
Ganz in Andachtsglut versunkne
Seele drang ein Jubelschrei. . . .

Wessen Herz nicht freudig glühet,
Wenn er Christi Mutter siehet
In so hohem Wonnetrost?
Wer wohl könnte ohn' Entzücken
Christi Mutter hier erblicken,
Wie ihr Kindlein sie liebkost?

Jungfrau aller Jungfrau'n, hehre,
Nicht dein Kindlein mir verwehre,
Laß mich's an mich zieh'n mit Macht;

Laß das schöne Kind mich wiegen,
Das den Tod kam zu besiegen
Und das Leben wieder bracht'. . . .

Der Dichter vergißt hier, daß er vom Gottessohn und seiner Mutter redet. Er schaut nicht mehr den göttlichen Glorienkranz, der das Haupt von Mutter und Sohn umgibt, er sieht nur mehr das Alltägliche, Schlicht-menschliche, das Mutter- und Kindesglück, die herzende, kosende Mutter und das lächelnde, spielende Kind. Nur ein dünner transzendenter Schleier verhüllt hier das Ewig-Menschliche, nur ein zarter metaphysischer Schimmer deutet darauf hin, daß das Kind der Gottessohn und die Mutter die Gottesmutter ist. Aber was an diesem Bilde erhebt und entzückt, das ist nicht die religiös-dogmatische Verbrämung, sondern das rein Menschliche, nicht das Mysterium der Gottessohnschaft, sondern das Geheimnis der Kindschaft und Mutterschaft.

Das Gegenstück zu dieser lieblichen Idylle ist das tragisch-schauervolle Bild der mater dolorosa, die, von tiefstem Weh zerrissen, unter dem Kreuze steht und sehen muß, wie ihr Sohn qualvoll dahinstirbt. Wie die glykophilusa, so war auch die dolorosa bereits von der orientalischen Marienpoesie dargestellt worden. Aber die mittelalterlichen Beter haben erst die klassischen Formen der Marienpassion geschaffen, allen voran der Franziskanermystiker Jacopone da Todi, dessen ergreifendes Stabat mater noch heute in allen katholischen Kirchen am Karfreitag abend erklingt.

Stand die Mutter voller Schmerzen
Weinend aus zerriss'nem Herzen,
Wo ihr Sohn am Kreuze hing,
Da erfüllt von banger Trauer.
Bebend in der Aengste Schauer,
Durch die Seel ein Schwert ihr ging. . . .

Wer nicht fühlte tiefes Wehe,
Wenn er Christi Mutter sähe
In so großer Seelennot?
Wessen Herz nicht sollt' erweichen
Sie, die Mutter ohnegleichen,
Bei des Sohnes Martertod? . . . .

Laß mich innig mit dir klagen
Treu vereint den Jammer tragen,

Bis auch meine Stunde schlägt;
Dir gesellt am Kreuz zu weilen,
Willig deinen Gram zu teilen
Solches fleh ich tief bewegt.

Zu der mater dolorosa, der unter dem Kreuz tiefstes Leid tragenden Mutter tritt die Pietà, die den toten Sohn im Schoße haltende und weinende Mutter. Wieder ist es Seuse, der den großen Malern und Plastikern voraneilend, mit glutvoll-inniger Sprache diese Szene der Marienpassion darzustellen weiß. Er läßt die Gottesmutter sprechen:

„Wie grundlieb ich da den Toten mit meinen Armen umfing, das einzig auserwählte Lieb an mein mütterliches Herz drückte und seine blutigen frischen Wunden, sein totes Antlitz durchküßte .... Ich nahm mein zartes Kind auf meinen Schoß und sah es an — da war es tot ...; mein Herz erstarrte und wollte von den Todeswunden, die es empfing, in tausend Stücke zersprungen sein. Da ließ es manchen innigen, unergründlichen Seufzer aufsteigen, die Augen vergossen manch elende bitterliche Träne, ich gewann eine gar traurige Gestalt. Ich sprach: O weh, mein Kind, mein Trost und meine einzige Freude, warum hast du mich verlassen? ... Wo ist nun die Freude, die ich von deiner Geburt hatte, wo die Lust, die ich von deiner lieblichen Kindheit hatte? Wohin ist das alles gekommen, was mein Herz erfreuen konnte? ... O weh, mein Kind, mein Kind, o weh, wie bin ich so freudearm! Wie ist mein Herz so trostlos geworden!"

Wie in seiner ganzen Marienminne, so bleibt auch hier der fromme Mystiker nicht in der Sphäre des Mystisch-Religiösen stehen. Die Pietà ist keine ausschließlich religiöse, sondern eine allgemein-menschliche Gestalt. Das herbe Leid, das sie trägt, ist kein anderes als das tiefe Mutterleid. Mutter und Kind — dieses innige Verhältnis, dessen entzückende Lieblichkeit wir an der Krippe geschaut, kehrt hier unter dem Kreuze in düsterer Tragik wieder. Dort die Freudenreiche — hier die Schmerzensreiche, aber beide Male die Mutter, die voll Liebe und Zartheit ihr Kind umfängt, das neugeborene mit stillem Jubel, das tote mit erschütternder Klage. Die Mystiker, die diese Szenen kontemplativ erfaßten, wußten die tiefsten Heimlichkeiten der Mutterseele zu verdolmetschen. Hier ist der Madonnenkult nicht mehr Verehrung eines übermenschlichen Wesens, sondern tiefe Ehrfurcht vor der Heiligkeit des Mütterlichen, das Göttliche ist hier ganz ins Menschliche herabgestiegen, die Grenze

von religiös und profan beseitigt. Homo homini deus — das ewig Menschliche ist göttlich, das Mütterliche heilig, das Weibliche anbetungswürdig. Die Gloriole der altkirchlichen Madonna ist verschwunden, ein Menschenantlitz, ein Frauenantlitz leuchtet uns entgegen, voll von Liebe in Freud und Leid, in Wonne und Weh.

In der mittelalterlichen Mystik vollzieht sich der Uebergang des Madonnenkults ins Allgemein-Menschliche, die kirchlichen Schranken fallen, der kultische Charakter verliert sich. Wie die Mystik die Heilsgeschichte auflöst in konkrete Symbole des überräumlichen, überzeitlichen Heilsgeschehens Gottes in der Seele, wie sie den geschichtlichen Jesus subsumiert unter den übergeschichtlichen, als ‚Fünklein' und ‚Same' in jeder Seele wirksamen Christus, so zeigt sie auch die Tendenz, die Madonna ihrer Einzigartigkeit und Einmaligkeit zu entkleiden und in ihr nur das Symbol des weiblich-mütterlichen Wesens zu sehen. Wie jeder Fromme selbst zu einem Christus werden soll — non christiani, sed Christi sumus, hatte schon Augustinus gesagt —, so soll jede Frau eine Madonna darstellen, vor der der Mann sich in Ehrfurcht beugt. Diese ‚universale' Madonnenverehrung ist die Konsequenz des Madonnenideals, wie es sich bei Seuse ausprägt. Daß Seuse selbst diese Konsequenz ahnte, beweist eine wundervolle Begebenheit, die Elsbeth Stagel uns überliefert.

„Er ging einst über Feld, und auf schmalem Wege kam ihm eine ehrbare, arme Frau entgegen. Da sie nahe kam, wich er vom trockenen Weg und trat in die Nässe und ließ sie vorgehen. Die Frau kannte ihn und sprach: ‚Lieber Herr, wie meint ihr das, daß Ihr, ein ehrwürdiger Herr und Priester, mir armen Frau so demütig ausweichen solltet?' Da sprach er: „Eija, liebe Frau, es ist meine Gewohnheit, daß ich allen Frauen gerne Ehre erweise um der zarten Mutter Gottes willen im Himmelreich.'"

Seuse hat sich freilich getäuscht, wenn er glaubte, daß er um der Gottesmutter willen allen Frauen gern Ehre erweise. Die Gottesmutter war ja für ihn im tiefsten Grunde nur das religiöse Symbol für die ideale Frau, der seine Liebe und Verehrung gehörte, eine Liebe, die so groß und so rein war, daß sie ihn mit Ehrfurcht erfüllte gegen jedes weibliche Antlitz. Sein ‚minnereiches' Herz schlug nicht der Gottesmutter und Mittlerin des Dogmas,

nicht der Helferin und Gebetserhörerin der Volksfrömmigkeit, sondern der Frau als Trägerin eines unendlichen Wertes. Für ihn wie für alle großen Madonnenverehrer des Mittelalters galt Goethes Wort: „Das ewig Weibliche zieht uns hinan."

* * *

Aus der Fülle von Ideen und Stimmungen, die der Madonnenkult der katholischen Kirche umschließt, heben sich wenige Hauptideen klar heraus: die immerwährende Jungfrau, die Gottesgebärerin, die Heilsmittlerin, die Gebete erhörende Himmelskönigin, die himmlische Geliebte, das Urbild mütterlicher Weiblichkeit. In der paradoxen Verbindung all dieser Elemente liegt der geheimnisvolle Zauber dieses Kults beschlossen. Wie der Katholizismus als grandiose complexio oppositorum eine Religion für alle ist, für Starke und Schwache, Große und Kleine, Gebildete und Einfältige, so ist der Madonnenkult eine Kultform für alle, für den sinnenden Theologen wie für den betenden Frommen, für den weltabgeschiedenen Mystiker wie für das lebensfrohe Weltkind, für den ehelosen Mönch wie für den leidenschaftlichen Erotiker, für den strengen Kirchenmenschen wie für den aufgeklärten Freigeist, für den schaffenden Künstler wie für den genießenden Aestheten, für reifende Jünglinge und Jungfrauen wie für gereifte Männer und Frauen, für fromme Priester wie für andächtige Laien.

Wer diese einzigartige Kultgestalt betrachtet, wird unwillkürlich von ihr fortgerissen. Kein Wunder, daß sich auch in protestantischen Herzen die Sehnsucht nach der Innigkeit und Schönheit des katholischen Marienkults regt. Die protestantischen Dichter der Romantik wetteiferten mit den großen katholischen Madonnensängern im begeisterten Marienpreis. Ein evangelischer Pastor (Dietlein) vertrat in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts mit Energie die Forderung der Wiedereinführung der Marienverehrung; seine Schrift trägt den Titel: „Evangelisches Ave Maria." Und erst in den jüngsten Tagen hat ein evangelischer Laie (Max Jungnickel) diese Forderung mit rührender Wärme wiederholt:

„Die evangelische Kirche ist kalt. Wir müssen unsere Kirche warm machen .... Wir müssen die Mutter Maria zurückholen .... Wir wollen

nicht die Madonna haben, die in himmelblauer, krachender Seide, mit blinkender Krone auf dem Throne sitzt; nein ein blasses, blondhaariges Mägdlein mit blauen großen Kinderaugen. Eine Maria aus dem Volke . . . Nicht das tönende Gold katholischer Heiligenscheine. Alles muß natürlich sein . . . . Und dann wollen wir ihre Heimsuchung feiern. Die Mutter ist ja in unsere Kirche gekommen. Und wir wollen zu ihr beten und zu ihr singen. Und ihre Himmelsreinheit wollen wir mit in den Katechismus flechten. Es kann sein, daß dann die Lauen, die davongegangen sind, wieder umkehren werden mit neuen Augen und verlangenden Herzen" („Post", Berlin 19. Nov. 1919).

Kann und darf diese Sehnsucht nach der Madonna in der evangelischen Kirche erfüllt werden? Die Antwort muß kalt und hart lauten: nein und abermals nein. Einmal gähnt zwischen der Madonna der katholischen Frömmigkeit und Dogmatik und der geschichtlichen Mutter Jesu, wie sie uns die Bibelkritik gezeigt hat, eine unüberbrückbare Kluft. Die holdselige, liebliche Jungfrau und Mutter, der Millionen von Herzen zujubeln, hat nie auf dieser Erde gelebt; das bezaubernde Bild der παρθενομήτηρ, die entzückende Figur der mater speciosa, die ergreifende Gestalt der mater dolorosa ist nie geschichtliche Wirklichkeit gewesen. Wir haben kein geschichtliches Recht, die majestätische Himmelskönigin der katholischen Frommen mit Jesu Mutter zu identifizieren. Die Madonna ist eine mythische Gestalt, welche sich die Sehnsucht der Menschen geschaffen, keine metaphysische Realität, die ein religiöses Verhältnis begründen könnte. Es mag für einen feinfühlenden Menschen, der nicht nur historischen Wahrheitssinn, sondern auch ein warmes Herz hat, schmerzlich, bitter schmerzlich sein, im Wunderbild der Madonna eine grandiose Fiktion erkennen zu müssen. Aber die Wahrhaftigkeit zwingt uns zur Grausamkeit gegen uns selbst; wir dürfen nicht um zarter und süßer Gefühle willen uns über die Wirklichkeit hinwegtäuschen, selbst dann nicht, wenn wir dadurch an inneren Werten ärmer werden. Die Wahrheit steht über der Schönheit.

Der zweite Grund für die entschiedene Ablehnung des Madonnenkults ist im Wesen der prophetisch-biblischen Religion begründet. Man mag in ihm den Gipfelpunkt aller Frömmigkeit erblicken oder nicht, das eine steht fest, daß die Reinheit dieses

Religionstypus getrübt wird, sobald dem Madonnenkult in irgendeiner Form Raum gestattet wird. Der Jahwe, der Herr der Heerscharen, den die alttestamentlichen Propheten verkündeten, duldete neben sich keine malkat haššamaim, zu deren Verehrung sich die Israeliten hingezogen fühlten. Darum der leidenschaftliche Protest Jeremias gegen den Kult der großen asiatischen Muttergöttin (Jer. 7, 18). Neben dem Abba, den Jesus verkündete, hat keine mater misericordiae Platz; neben Christus, dem messianischen König, ist kein Raum für eine regina coeli; neben dem „einen Mittler zwischen Gott und den Menschen“ (1. Tim. 2, 6) hat keine fürbittende advocata ein Recht. Vater unser und Ave Maria sind unvereinbare Gegensätze, ihre Verbindung ist offenkundiger ‚Synkretismus‘. Die λατρεία des männlich herben Gottes der prophetischen Religion schließt die ὑπερδουλεία eines weiblichen Himmelswesens aus. Der schroffe Protest der Reformatoren gegen den Madonnenkult gründet in der Eigenart des biblisch-prophetischen Gottesgedankens. Soll dieser prophetische Gottesgedanke in seiner Frische und Ursprünglichkeit erhalten bleiben — und das ist die Aufgabe des evangelischen Christentums —, so muß der Madonnenkult aus den evangelischen Kirchen verbannt bleiben.

Ein evangelischer Christ kann nicht zur Madonna beten; sobald er ein Ave Maria über seine Lippen bringt, hat er aufgehört evangelisch zu sein. Dennoch wird ein weites und freies Christentum die betende Marienfrömmigkeit bei anderen Menschen dulden. Ein reifer Christ ist hart und unbeugsam gegen sich selbst, aber liebevoll und verständnisinnig gegen seine Brüder. Man lasse jene, die nicht imstande sind, zum neutestamentlichen Glauben an Gott den Vater zu gelangen, ihre himmlische Mutter ruhig anrufen und schmähe sie nicht ob ihrer kindlichen Einfalt. Die Gefühle, die sie beseelen, sind ja ganz ähnliche wie diejenigen, von denen die das Vaterunser betenden Christen erfüllt sind: tiefe Ehrfurcht, innige Liebe, herzliche Zuversicht. unerschütterliches Vertrauen. Hier gilt Luthers Wort: „Allein das Trauen und Glauben des Herzens machet beide, Gott und Abgott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und wiederum, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht.“ Es ist nicht

nur unpsychologischer Doktrinarismus, sondern Sünde gegen die Bruderliebe, Menschen, die nicht reif sind für den reinen Gottesumgang der Propheten und Jesu, diese Stütze des Madonnenkults mit Gewalt rauben zu wollen; „wir, die wir stark sind, sollen der Schwachen Gebrechlichkeit tragen" (Röm. 15, 1). Der Madonnenkult hat ein relatives Recht als niedere, getrübte Form des christlichen Gottesglaubens, als ein unedler Seitensproß des evangelischen Glaubens an Gott den Vater. Die evangelischen Christen müssen jeden Versuch, den Madonnenkult um seiner romantischen Schönheit willen wieder einzuführen, a limine abweisen, aber sie sollten sich freuen, daß dieser Kult im großen, wundersam reichen Synkretismus der katholischen Kirche fortbesteht; da hat er seinen tiefen Sinn und seinen rechten Platz; und da soll er nicht verschwinden.

Die betende Madonnenfrömmigkeit ist eine Stufe christlicher Frömmigkeit, die der reif gewordene Christ hinter sich läßt. Aber die dankbare gebet- und kultlose Verehrung der Mutter Jesu kann auch ihm nicht verwehrt werden. Mögen wir auch nichts Erbauliches von ihr geschichtlich feststellen können, mag sie auch ihren Sohn nicht verstanden haben und von ihm abgewiesen worden sein, allein die Tatsache, daß sie die Mutter Jesu ist, des größten, reinsten und heiligsten Menschen, der über diese Erde gegangen, muß uns mit Ehrfurcht und Dankbarkeit erfüllen. Große Menschen sind stets Söhne ihrer Mutter gewesen. Gerade die moderne Vererbungspsychologie gibt uns ein Recht zur Hochschätzung der Mutter Jesu, auch als einer historisch nicht faßbaren Persönlichkeit. Ihr Bild in Kirchen aufzustellen und mit Blumen zu schmücken, wie es noch heute da und dort im lutherischen Schweden geschieht, ist nicht unevangelisch. Wer die Mutter des Herrn so ehrt, der ehrt dadurch ihn selbst.

Nur das ehrende Gedächtnis der Mutter Jesu, nicht aber der betende und hymnensingende Marienkult ist mit einem reifen und reinen Christentum vereinbar. Gleichwohl kommt dem Madonnenkult eine unvergängliche Bedeutung zu, freilich nicht eine religiöse, sondern eine allgemein-menschliche Bedeutung, die jenseits aller konfessionellen Gegensätze liegt. Das Bild der Madonna ist die

Verkörperung aller sittlichen, religiösen und künstlerischen Werte, die im Frauentum beschlossen sind. Doch dieses Idealbild gehört nicht dem Himmel an, sondern dieser Erde. Der Madonnenkult gebührt nicht allein der Mutter Jesu, sondern jedem edlen weiblichen Antlitz — ein Gedanke, den schon Seuse ausgesprochen. Als Frauenkult ist der Madonnenkult unvergänglich, als solcher würde er auch dann fortbestehen, wenn es einmal gelänge, den religiös-kirchlichen Marienkult durch das Evangelium Jesu zu überwinden. Als Frauenkult wird er stets die unerschöpfliche Quelle des dichterischen und künstlerischen Schaffens sein, als Frauenkult aber auch die nie versiegende Quelle der sittlichen Läuterung und Erhebung des Mannes. Maria ist kein metaphysisches, gottähnliches Wesen, sondern das leuchtende Symbol des Frauentums. In diesem Sinne singt ein moderner protestantischer Dichter (Allmers Herman):

Heilige Mutter Gottes, schau ich dich,
Ob du in namenloser Seligkeit
Dein göttlich Kind still an den Busen drückst,
Ob du in tiefem, heißem Seelenschmerz
Des Sohnes Leichnam auf den Knien hältst,
Dann bist du mir Symbol des Heiligsten,
Das uns der Himmel hier auf Erden gab,
Bist mir Symbol des heil'gen Mutterherzens
In seinen Wonnen und in seinen Qualen.
Ave Maria!

Maria, hohe Himmelskönigin!
Der zarten Jungfrau Unschuld, Demut, Schönheit,
Der Mutter Liebe, Stärke, Opfermut,
Des Weibes ganze Wunderherrlichkeit
Umstrahlen dich in ew'gem Glorienschein;
Drum nennen sie dich Königin des Himmels,
Und wo auch mir dein Bild entgegentritt,
Es neigt sich still vor dir mein tiefstes Herz
In Liebe, in Verehrung und in Andacht.
Holdselige, gebenedeite du!
Ave Maria!

Kritische Berichte.

Neuerscheinungen auf dem Gebiet der Glaubenslehre.

Von

Repetent Lic. Hermann Faber in Tübingen.

II.

Während wir von Dunkmanns Dogmatik weggehen mit dem starken Eindruck gewaltsamer Systembildung und willkürlicher Konstruktion, finden wir bei Schulze[1]) ein ganz anderes Bild vor. Schon rein äußerlich. Er will nicht ein breit ausgeführtes und fein ausgedachtes System geben, sondern nur einen „Grundriß" mit ganz knapper, fast thesenartiger Darstellung. Aber wie hier alles viel einfacher und viel weniger kunstvoll ist, so ist es auch viel sicherer und besser fundamentiert. Der Ausgangspunkt ist nicht das Bewußtsein mit seinen Normen, sondern die Geschichte und die Erfahrung, und das ist die einzig solide Grundlage für eine evangelische Dogmatik. Fragt man nun aber, welche Momente der Gedankenentwicklung für Schulze in besonderem Maße charakteristisch sind, so wird man hauptsächlich auf zwei bestimmende Tendenzen hinweisen dürfen, die er als die religionspsychologische und die apologetische bezeichnet. Wir fassen daher diese beiden Gesichtspunkte näher ins Auge. Es handelt sich das eine Mal um die Frage: Was ist der Inhalt der dogmatischen Sätze und wie ist er zu ge-

---

1) Martin Schulze, Grundriß der evangelischen Dogmatik, 1918, 7.50 Mk.

winnen? Und das andere Mal um das Problem: Wie ist die Wahrheit dieser Sätze zu begründen?

1. Bei der Lösung der ersten Aufgabe knüpft Schulze stets an die kirchliche Ueberlieferung, an die altprotestantische Dogmatik an; denn in der Untersuchung des Wahrheitsgehalts der Dogmen erblickt er eine Hauptaufgabe der Dogmatik (S. 2). Das Resultat, zu dem er dabei gelangt, ist freilich eine „vollständige Umbildung" des altkirchlichen Dogmas (S. 51). Diese Umbildung ist aus religionspsychologischen Gründen notwendig. Denn eine religionspsychologische Untersuchung des Dogmas, die ihr Merkmal darin hat, daß sie ihren Gegenstand in der Tiefe zu erfassen und im Grunde zu verstehen strebt, kommt zu dem Ergebnis, daß das Dogma keine einheitliche Größe ist, daß ihm vielmehr fremde, nicht rein religiöse Bestandteile beigemischt sind, die in einer evangelischen Dogmatik keinen Platz finden können. Wenn es daher in der Dogmatik zur Bildung einer konsequent evangelischen Ueberzeugung kommen soll — und darin erblickt Schulze den letzten Zweck der Dogmatik —, dann muß eine umfassende Kritik des Dogmas vorgenommen werden mit der Absicht der Herausarbeitung der spezifisch religiösen Momente. Das ist die religionspsychologische Forderung. Diese Forderung kann aber nur erfüllt werden durch Anwendung der religionspsychologischen Methode, der Schulze im Anschluß an Schleiermacher und Wobbermin eine wichtige Bedeutung für die Dogmatik zuschreibt (S. 51)[1]. Die Eigenart dieser Methode ist dadurch bestimmt, daß sie das, was im unmittelbaren Erleben beieinander ist, in seine Grundbestandteile zerlegt, nach Kern und Schale sondert und so das rein Religiöse von allen fremden Elementen und zeitgeschichtlichen Hüllen reinigt. Der kritische Maßstab, der dabei zur Anwendung gelangt, wird sowohl als ein formaler wie als ein materialer angegeben.

Nach der formalen Seite wird in direktem Anschluß an Schleiermacher das Erfahrungsprinzip als das konstitutive Prinzip für die

---

1) Zur Kritik der transzendental-psychologischen Methode Wobbermins vgl. Faber, Prinzipienfragen der Religionspsychologie, in „Schwäbische Heimatgabe für Th. Häring", 1918, S. 28 ff.; Koepp, Einführung in das Studium der Religionspsychologie, 1920, S. 29 f.

Bildung der dogmatischen Sätze aufgestellt (S. 51 f.). Es wird der Gedanke wieder aufgenommen und stark betont, daß nur das, was persönlich erlebt, was Gegenstand religiöser Erfahrung werden kann, in einer evangelischen Dogmatik Aufnahme finden darf. Und zwar gilt dies sowohl aus erkenntnistheoretischen, wie aus historisch-kritischen und aus religiösen Gründen (S. 50 ff.). Damit ist aber zugleich die völlige Ausschaltung der Spekulation und des Historismus aus der Dogmatik ausgesprochen.

In erster Linie wendet sich Schulze gegen den äußeren Supranaturalismus, der mit der Spekulation verbunden ist. Er ist zwar selbstverständlich davon überzeugt, daß es „übernatürliche Tatsachen" (S. 37) gibt, sonst wäre er kein Theologe mehr, aber er ist andererseits ebenso davon überzeugt, daß sie in der Dogmatik nur insoweit Berücksichtigung finden können, als sie in das fromme Erleben, in die religiöse Erfahrung eingegangen und aus ihr heraus dann ihre gedankenmäßige Formulierung gefunden haben. Darum wird auch die sog. allgemeine Gotteslehre der kirchlichen Dogmatik von Schulze durchaus preisgegeben, da uns eine objektive Beschreibung des göttlichen Wesens versagt ist. Wir können vielmehr nur vom Standpunkt des Glaubens aus die dem Menschen zugewandten Seiten des göttlichen Wesens beschreiben und zeigen, wie bestimmte Gotteserfahrungen, die wir gemacht haben, zu bestimmten Vorstellungen von Gott und Gottes Eigenschaften führen. Aus demselben Grunde wird die kirchliche Trinitäts- und Zweinaturenlehre (S. 73 ff., 117 ff.) abgelehnt, soweit sie Spekulation über Gottes Wesen und das Verhältnis der beiden Naturen in Christus mit Hilfe des Logosgedankens ist und eben deswegen der unmittelbaren religiösen Erfahrung entzogen bleibt. Auch in der Vorsehungslehre kann es sich nicht wie in der orthodoxen Dogmatik um eine „Lehre über das metaphysische Verhältnis der absoluten und der endlichen Kausalität" (S. 90) handeln. Das ist Scholastik. Eine evangelische Dogmatik hat vielmehr grundsätzlich von solchen Fragen abzusehen und den durch und durch praktisch-religiösen Charakter des christlichen Vorsehungsglaubens zu betonen, der nichts anderes ist, als die einfache Mahnung, Gott in allen Lebenslagen zu vertrauen.

Aber nicht nur jede Spekulation wird abgewiesen, sondern auch der äußeren Autorität einer angeblich objektiven Geschichte alle maßgebende Bedeutung entzogen, wiederum sowohl aus historisch-kritischen wie aus religiösen Gründen. Die Dogmatik darf keine Registrierung und Kombinierung der Aussagen des Neuen Testaments sein, was sich besonders deutlich in der Behandlung der Eschatologie (S. 174 ff.) zu zeigen hat. Denn die Bibel ist kein unfehlbares Lehrbuch, sondern ein in der Geschichte entstandenes und von Menschen geschaffenes Literaturwerk. Darum ist für uns nicht ihr ganzer Inhalt von normativer Gültigkeit, sondern nur das, „was Christum treibt“ (S. 50). Das religiöse Leben, das in ihr pulsiert und das uns unmittelbar berührt, muß deutlich unterschieden werden von den Vorstellungsformen, die abgeleitet und sekundär sind. Das Prinzip der Erfahrung ist also das formale Grundprinzip, das für die Bildung der dogmatischen Sätze von bestimmender Bedeutung ist.

Aber damit ist die religionspsychologische Methode noch nicht erschöpfend charakterisiert. Der formale Gesichtspunkt reicht noch nicht aus. Vielmehr muß der kritische Maßstab, mit dem die kirchliche Dogmatik auf ihre spezifisch religiösen Gedanken geprüft wird, noch inhaltlich näher bestimmt werden. Diese Näherbestimmung erfolgt in den Abschnitten, die vom „Wesen des Christentums“ und vom „Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus“ handeln (S. 6 ff.). Hier wird als maßgebender Grundsatz die Forderung aufgestellt, daß die Glaubenssätze „der Innerlichkeit und Freiheit des Protestantismus“ (S. 50) entsprechen müßten. Was das heißt, wird vor allem in negativer Hinsicht durch die These näher angegeben, alle Nachwirkungen des Katholizismus seien aus der altprotestantischen Lehre auszuschalten, und zwar sowohl diejenigen, die aus der Gesetzesreligion, als diejenigen, die aus der Naturreligion stammen (S. 51). Die überlieferte Glaubenslehre sei vielmehr auf die „Erfahrungen der rein geistigen und sittlichen Religion“ zurückzuführen (S. 51). Wenn also vorhin die Orientierung der Dogmatik an der persönlichen Erfahrung verlangt war, so wird diese Erfahrung nun inhaltlich als die sittlich-religiöse Erfahrung des evangelischen Christentums näher bestimmt. So wird

z. B. die Höllenvorstellung als ein Rest der Gesetzesreligion aufgegeben (S. 180). Auch die alte Lehre vom Werk Christi mit ihrer juristischen Satisfaktionstheorie wird abgelehnt und auf ethisch-religiöse Kategorien zurückgeführt (S. 137 ff.). Mit derselben Schärfe werden aber auch die naturhaften Bestandteile des altkirchlichen Dogmas ausgemerzt, so in der Lehre von der unio mystica (S. 148) und von den Sakramenten (S. 159 ff.). Ueberall macht sich diese eine Tendenz geltend: „Rückgang vom Dogma auf die Religion" (S. 3) und Fortgang von der religiös-sittlichen Erfahrung zur Dogmatik. Das ist eben der Grundgedanke der religionspsychologischen Methode, die Schulze mit schonungsloser Konsequenz anwendet. Dabei tritt die Kritik durchaus in den Vordergrund, und das Ergebnis ist eine starke Reduktion des Stoffs, der sonst in einer evangelischen Dogmatik Aufnahme findet. Das war gewiß notwendig. Andererseits liegt hier doch eine Einseitigkeit vor, die mit der ausschließlichen Orientierung am altkirchlichen Dogma und seinen Fragestellungen zusammenhängt, wodurch eben das Ueberwiegen der Kritik notwendig wurde. So sind manche Probleme unerledigt geblieben, an denen eine moderne Dogmatik nicht gut vorbeigehen kann. Das scheint auch Schulze empfunden zu haben, wenn er einmal, allerdings in anderem Zusammenhang, sagt: „Es hat immer seine Gefahren, wenn man sich vom Gegner das Problem stellen läßt" (S. 152).

2. Ueber dieser religionspsychologischen Methode mit dem Ziel der Herausarbeitung einer spezifisch religiösen und konsequent evangelischen Ueberzeugung tritt die zweite Aufgabe, die apologetische, etwas in den Hintergrund, obwohl Schulze betont, daß gerade die Lösung dieses Problems „ein Hauptanliegen der Theologie" (S. 15) sei. Es handelt sich hier um die Frage, wie denn die Wahrheit der dogmatischen Sätze zu begründen und sicherzustellen sei. Dabei sind drei Einzelpunkte näher ins Auge zu fassen, die miteinander verbunden erst die Aufgabe der Apologetik erschöpfend zum Ausdruck bringen: einmal die eigentliche Wahrheitsbegründung, sodann die Vergleichung des Christentums mit den anderen Religionen und endlich die Auseinandersetzung der religiösen Ueberzeugung mit dem wissenschaftlichen Erkennen.

Es ist bezeichnend, daß Schulze im Gegensatz zu Dunkmann eine religionsphilosophische Grundlegung der Dogmatik ablehnt. Denn der christliche Gottesglaube kann „nicht auf wissenschaftlichem Wege als wahr erwiesen“ (S. 60) oder durch Verstandesargumente begründet werden, sonst wäre er eben nicht Glaube. Vielmehr ist das persönliche Erleben der einzige Beweis. Wer in seinem Herzen und Gewissen etwas von dem Frieden und der Kraft der durch Jesus vermittelten Gemeinschaft mit Gott erfahren hat, der hat damit die Gewißheit von der Wahrheit der christlichen Religion erhalten. Erst nachträglich können damit theologische und philosophische Reflexionen verbunden werden, aber sie können nicht die Grundlage bilden.

Während Schulze hier durchaus in den Bahnen Ritschls geht, tadelt er an Ritschl die Beschränkung der Betrachtung auf das Christentum und fordert als zweiten Teil der apologetischen Aufgabe die Wertvergleichung der christlichen Religion mit den anderen in Betracht kommenden Erlösungsreligionen, besonders dem Brahmanismus und Buddhismus. Nur so kann mit gutem Gewissen die Absolutheit des Christentums behauptet und begründet werden. Dabei wird den andern Religionen durchaus nicht aller Offenbarungs- und Wahrheitsgehalt abgesprochen. Das wäre sowohl gegen die geschichtliche Wahrheit wie gegen den christlichen Glauben. Besonders den letzteren Gesichtspunkt hebt Schulze unter Hinweis auf die Größe und Majestät Gottes hervor: „Der lebendige Gott unseres Glaubens kann nicht als nur zu einem kleinen Ausschnitt der Menschheit in Beziehung stehend gedacht werden“ (S. 46). Aber nicht nur die Höchstgeltung, auch die Unüberbietbarkeit des Christentums hat die Dogmatik zu begründen. Das kann freilich nicht durch eine exklusiv supranaturalistische Offenbarungstheorie geschehen, sondern nur durch den indirekten Nachweis, daß der gegen die Unüberbietbarkeit des Christentums ins Feld geführte Evolutionismus, der das Bleibende im Fluß der Geschichte grundsätzlich leugnet, schließlich nicht nur zur Aufhebung des Christentums, sondern des ganzen höheren Geisteslebens führen muß (S. 45).

Doch wichtiger noch als die Einordnung des Christentums in den Kreis der Weltreligionen ist für Schulze die Auseinandersetzung

der Religion mit der Wissenschaft, speziell der Naturwissenschaft. Da es eine doppelte Wahrheit nicht geben kann, so muß die Vereinbarkeit von Religion und wissenschaftlichem Erkennen nachgewiesen werden. Darum ist das ernsteste Bemühen Schulzes darauf gerichtet, nicht nur die prinzipielle Möglichkeit einer friedlichen Nachbarschaft von Religion und Wissenschaft zu zeigen, sondern auch von Fall zu Fall die tatsächliche Grenzregulierung vorzunehmen. Zunächst wird die Möglichkeit einer Synthese von religiösem und wissenschaftlichem Erkennen durch die Feststellung erwiesen, daß beide in der Betrachtungsweise und in der Art der Begründung durchaus verschieden sind und daher nicht notwendig in Konflikt miteinander kommen müssen.

Beide Gebiete, das religiöse und das wissenschaftliche, sind also deutlich und bestimmt auseinanderzuhalten. Da jedoch die Religionslehre vielfach „Elemente eines veralteten Weltwissens" (S. 15) mitführt, so ist vor allem darauf zu achten, daß diese fremden Bestandteile aus der Dogmatik ausgeschieden werden. Nur so kann die Spannung zwischen der religiösen Ueberzeugung und der Wissenschaft im einzelnen Fall überwunden werden. Diesen Grundsatz wendet nun Schulze in der Lehre von der Schöpfung, von der Entstehung des Menschen und vom Wunder an und entfernt jeweils diejenigen Momente der Gedankenbildung, die pseudoreligiös sind, nicht in die Dogmatik gehören und deshalb nur zum Streit mit der Naturwissenschaft führen.

Wie bei der religionspsychologischen, so wird nun also auch bei der Erledigung der apologetischen Aufgabe in der Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft der Kritik ein breiter Raum gewährt. Ja man kann in dieser kritischen Einschränkung auf die rein religiöse Position geradezu die charakteristische Eigenart der Dogmatik Schulzes erblicken. Darin liegt gewiß ihre Stärke und ihre imponierende Kraft. Andererseits fragt sich, ob die Selbstbeschränkung nicht zu weit getrieben wird und ob es für die Dogmatik nicht doch noch andere Aufgaben zu lösen gibt, die hier nicht in Angriff genommen sind. Schulze rührt selbst einmal daran, wenn er die Behauptung aufstellt, der Gläubige könne sich schmeicheln, daß seine Weltanschauung „ein befriedigendes Verständnis der Wirk-

lichkeit" biete (S. 60). Gewiß hat Schulze damit recht, aber die Ausführung einer solchen Weltanschauung ist er in der Hauptsache schuldig geblieben.

III.

Wie sehr sich die dogmatischen Systeme verschiedenster Richtung im Ausgangspunkt und in der Problemstellung berühren, das zeigt ein Vergleich des Schulzeschen Entwurfes mit der „Christlichen Glaubenslehre" Lemmes[1]). Auch Lemme geht von Schleiermacher aus, auch für ihn stehen die beiden Aufgaben, die Schulze als die religionspsychologische und apologetische bezeichnet, durchaus im Mittelpunkt des Interesses. Und doch sind die Ergebnisse, zu denen beide in der Ausführung der Glaubenslehre gelangen, völlig verschieden. Denn während Schulze die Linie fortsetzt, die von Schleiermacher zu Ritschl führt, knüpft Lemme mit stark lutherisch-konfessionellen Tendenzen vor allem an die Vermittlungstheologen Dorner und Martensen sowie an die Erlanger Theologie an. So entsteht bei ihm eine „positive Gegenwartstheologie" (I, S. V), die von Grützmacher das Urteil empfängt, daß sie sogar „an die Spitze der in letzter Zeit von positiver Seite veröffentlichten größeren Dogmatiken" gehöre (Theologie der Gegenwart, 1919, S. 38), während Pfennigsdorf in ihr „die markanteste dogmatische Leistung innerhalb des letzten Jahrzehnts" überhaupt erblickt (Der Geisteskampf, 1920, S. 106). Darum gehen wir mit den größten Erwartungen an die Lektüre heran. Werden sie wohl erfüllt werden?

Zunächst fällt die ungewöhnliche Reichhaltigkeit des Buches auf. Eine gewaltige Fülle von Stoff wird geboten und auch längst Bekanntes oft in eine ganz neue, eigenartige Beleuchtung gerückt. Freilich hat man am Schluß den Eindruck: vielleicht wäre weniger mehr gewesen. Denn es fehlt manchmal die straffe Zusammenfassung, die dann durch eine breite, mitunter ermüdende Ausführlichkeit ersetzt wird.

Ausgezeichnet ist das Werk sodann durch die temperamentvolle Art, mit der die Gedanken vorgetragen, begründet oder abgelehnt

1) Ludwig Lemme, Christliche Glaubenslehre, 2 Bde. 1918 f. 37 Mk.

werden. Eine, man möchte sagen, missionarische Aktivität spürt man aus den beiden Bänden heraus, in denen Lemme seine Dogmatik dargestellt hat. Es wird nicht trocken referiert und kühl abgewogen, denn dazu sind die Probleme zu brennend und der Verfasser ist zu sehr persönlich beteiligt. Er blickt auf den schweren Kampf der Weltanschauungen, in dem das Christentum mitten drin steht; da ist der Angriff besser als die Verteidigung, zumal der Sieg gewiß ist. Der „Siegesgewißheit weltüberwindenden Glaubens" (I, S. IV) muß die Glaubenslehre theoretischen Ausdruck geben. Darum ist Lemmes Glaubenslehre von einer „starken Freudigkeit des Vorgehens gegen die Mächte des Unglaubens" (I, S. IV) erfüllt. Daß damit auch Gefahren gegeben sind, liegt auf der Hand. Lemme hat sie nicht immer vermieden. Er verzeichnet gelegentlich das Bild des Gegners und läßt die Sachlichkeit, damit aber auch die Gründlichkeit in seiner Bekämpfung vermissen. Dafür nur zwei Beispiele. Am leidenschaftlichsten bekämpft Lemme seinen alten Gegner Ritschl. Daß er aber Ritschls Gedanken immer zutreffend dargestellt habe, wird auch ein Freund Lemmes nicht behaupten können. Was ist das anders als eine üble Karikatur, die heute kaum mehr nur ein Mißverständnis sein kann, wenn gesagt wird, daß es Ritschl in der Religion nicht „auf Wahrheit", sondern „auf Zweckmäßigkeit für die mittelst der Gottesidee angestrebte Selbstbehauptung gegenüber der Welt" (I, S. 13 f.) ankomme? Und andererseits ist es ein Mangel an Sachlichkeit, wenn Lemme die Behandlung des Problems der Gottlosigkeit sich dadurch leicht macht, daß er auf den Zusammenhang zwischen Atheismus und Irrsinn hinweist (I, S. 123 und 124). Was würde Lemme sagen, wenn die Gegner den Zusammenhang von Religion und pathologischer Veranlagung in der Diskussion erwähnten?

Tiefer ins Verständnis Lemmes führt eine Betrachtung der sachlichen Eigenart seiner dogmatischen Gesamtarbeit. Er charakterisiert sie selber als eine „Verbindung von Glaubensempirie und Spekulation" (I, S. V), von „Religionspsychologie" und „Apologetik" (I, S. 21, 39). In dieser Verbindung erblickt er eben dasjenige Moment, das ihn an die Seite der Vermittlungstheologie stellt. Aber während Dorner und Martensen den Fehler machten,

daß sie „beide Aufgaben ineinanderschoben und dadurch der Spekulation eine überragende Bedeutung gaben, die ihr nicht zukommt“ (I, S. V), sieht Lemme in der klaren Trennung beider den notwendigen Fortschritt über jene Vermittlungstheologie hinaus. Er scheidet also Glaubensempirie und Spekulation voneinander und weist jene in die Glaubenslehre, diese in die Apologetik. Bis jetzt ist nur die Glaubenslehre ausgeführt. Die „Christliche Apologetik“ als selbständiges Werk ist erst angekündigt, soll aber noch im Jahre 1920 erscheinen und der systematischen Leistung Lemmes ihren Abschluß geben. Ihr Inhalt wird nichts anderes als eine „spekulative Theologie“ (I, S. 39) sein, die den Wahrheitsbeweis für das Christentum im ganzen wie für die einzelnen Dogmen „auf dem Wege objektiven Denkens“ (I, S. 35) führt. Man wird diesem Buch gewiß mit Spannung entgegensehen dürfen. Doch interessiert uns hier nur die Art und Weise, wie Lemme die Glaubenslehre als „Glaubensempirie“, als „Religionspsychologie“ behandelt. Wir fassen daher die Stellung und die Lösung dieses Problems ins Auge.

In der Problemstellung geht Lemme ganz ähnliche Wege wie Schulze und Stephan. Auch für ihn ist der Ausgangspunkt der Glaubenslehre und ihr Erkenntnisprinzip nicht die Bibel und nicht das kirchliche Dogma und nicht die Vernunft, sondern die gegenwärtige Frömmigkeit, die christliche Glaubenserfahrung, also ein psychisches Erleben. Die Glaubenslehre ist damit übrigens durchaus nicht einer schrankenlosen Subjektivität ausgeliefert. Die „religionspsychologische“ Orientierung schließt vielmehr gerade die kirchliche Prägung und die biblische Bestimmtheit der Dogmatik ein (I, S. 41). Denn die Frömmigkeit des einzelnen Christen ruht immer auf der Bibel und steht im Zusammenhang mit der Kirche. Aber der Ausgangspunkt des dogmatischen Denkens kann doch nur das christlich-religiöse Erleben sein. Aus erkenntnistheoretischen Gründen ist es nötig, diesen Weg von unten nach oben einzuschlagen, weil man sonst „den Boden unter den Füßen verlieren und in der Luft wandeln“ würde (I, S. 347). So darf man z. B. in der Christologie nicht von einer „transzendentalen Metaphysik“ (I, S. 347), sondern muß von der religiösen Erfahrung ausgehen und die Grundfrage der

Christologie folgendermaßen formulieren: „Wie muß der historische Begründer der christlichen Religion in religiöser Wertschätzung vorgestellt werden, wenn er die Wirkungen hervorbringt, die wir bei den bekehrten und wiedergeborenen Christen beobachten?“ (I, S. 326). Die christliche Glaubenserfahrung ist also der entscheidende Ausgangspunkt. Oder in der Eschatologie sind weder die Bilder der Bibel, noch die Spekulationen griechischer und mittelalterlicher Theologen die richtunggebenden Punkte, sondern es ist zu untersuchen, ob nicht im Glauben selbst, sofern er Hoffnung ist, ein Jenseitsinhalt liegt (II, S. 319). Eine Lehre vom Jenseits gibt es also wiederum nur als Beschreibung einer bestimmten Seite der Glaubenserfahrung. Darum ist die Glaubenslehre nichts anderes als „Religionspsychologie“, d. h. empirische, deskriptive Darstellung der Eigenart der christlichen Glaubenserfahrung.

Wir wollen nicht auf die Frage eingehen, ob diese dogmatische Methode zutreffenderweise die religionspsychologsiche genannt werden kann [1]), vielmeyr unsere Aufmerksamkeit darauf richten, wie auf der angegebenen Grundlage der Bau der Glaubenslehre tatsächlich errichtet wird. Er zerfällt in drei Teile. Zunächst wird „der christliche Glaube“ nach seiner subjektiven Seite dargestellt (I, S. 115 ff.). Dann folgen in einem zweiten Teil „die objektiven Voraussetzungen des Glaubens“, nämlich die Lehre von Gott, von Christus und von dem Heiligen Geist (I, S. 229 ff.; II, S. 1 ff.). Der dritte Teil endlich wird ausgefüllt von der Darstellung der „Entwicklung des Glaubenslebens“, die durch den Gegensatz von Sünde und Gnade beherrscht ist und die Lehre von der Sünde, vom ordo salutis, sowie die Eschatologie enthält (II, S. 184 ff.). Wenn im ersten Teil wirklich die christliche Glaubenserfahrung der Ausgangspunkt gewesen wäre, dann hätte allerdings in den Unterteilen nicht zuerst das Wesen der Religion und erst in zweiter Linie die Eigentümlichkeit des christlichen Glaubens behandelt werden dürfen, sondern die umgekehrte Anordnung wäre die sachgemäße gewesen, so wie wir das z. B. bei Stephan in seiner „Glaubenslehre“ sehen. Sodann ist es gerade unter dem religionspsycho-

1) Siehe hiezu Faber, Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik, Tübingen 1913, S. 127 ff.

logischen Gesichtspunkt nicht recht verständlich, warum die Lehre von der Sünde erst im 3. Teil, also nach der Lehre von Christus und von dem Heiligen Geist zur Darstellung kommt. Aber erst, wenn wir den zweiten Teil näher ins Auge fassen, kommen wir auf den Punkt, der für die Eigenart der Glaubenslehre Lemmes bestimmend ist. Dort tritt nämlich deutlich hervor, daß der religionspsychologische Ansatz in Wirklichkeit gar nicht konsequent durchgeführt wird, daß Lemme von dem Weg, den er in der prinzipiellen Bestimmung betritt, in der tatsächlichen Ausführung bald wieder abbiegt. Seine Glaubenslehre bietet nicht eine reine Darstellung der christlichen Glaubenserfahrung; die christliche Glaubenserfahrung ist vielmehr das verzauberte Schloß, aus dem gut erhalten die Grundgedanken und Hauptsätze der alten Dogmatik herausgeholt werden, die damals jedenfalls nicht auf religionspsychologischem Wege gewonnen waren. Freilich steht Lemme auch in vielen einzelnen Punkten der Dogmatik des Altprotestantismus kritisch gegenüber, doch das ist nur die selbstverständliche Konsequenz seines Ausgangspunktes. Daß er ihn gar nicht durchweg festhalten wollte, hat er selbst ausgesprochen: „Die Dogmatik hat also die christliche Religiosität nicht bloß als Realität religiösen Erlebens in ihren Gefühlszuständen zu beschreiben, sondern auch als Zusammenklang des endlichen Bewußtseins mit dem Unendlichen nach Seiten der Weltanschauung metaphysisch[1]) zu erfassen und zu begründen“ (I, S. 10). Das ist nun also nicht mehr eine „religionspsychologische“ Darstellung, sondern eine Kombination von Religionspsychologie und Metaphysik, die nur unter der Flagge der Religionspsychologie segelt.

Wie wenig es Lemme gelungen ist, den prinzipiell eingenommenen Standpunkt auch in der Ausführung der Glaubenslehre zu wahren, das zeigt sich schon in der metaphysisch-supranaturalistischen Gesamtauffassung des Christentums, die in ihrer endgültigen Formulierung (I, S. 172) übrigens im Widerspruch mit den vorhergehenden Ausführungen Lemmes (z. B. I, S. 168) steht. Ganz besonders deutlich aber ist die Inkongruenz zwischen ursprünglichem Plan und tatsächlicher Ausführung bei der Darstellung der ein-

1) Von mir gesperrt.

zelnen Lehrpunkte. Als Beispiel möge die Lehre von „Christi Person" (I, S. 333 ff.) dienen. Hier wird zunächst ganz im Sinn der methodischen Grundbestimmungen die Forderung aufgestellt, die Christologie sei „aus der Religiosität der Bekehrung und Wiedergeburt heraus" (I, S. 329) zu entwerfen, eine „religiöse Christologie" (I, S. 325) sei herzustellen. Aber wie ist die Ausführung? Wir sind sehr erstaunt, die altbekannten Formeln der kirchlichen Dogmatik hier wiederzufinden. In der Person Jesu Christi, heißt es da, ist die göttliche und menschliche Natur vereinigt. Zwar wird die lutherische Lehre von der communicatio idiomatum preisgegeben, aber die Zweinaturenlehre ausdrücklich festgehalten. Die Terminologie wird zwar als „mangelhaft" bezeichnet, „der Sache nach" aber sei diese Lehre „haltbar" (I, S. 344). Darum wird auch zuerst „die Gottheit Christi" und dann „die menschliche Person Jesu Christi" beschrieben (I, S. 348 ff., 353 ff.). Nach der Seite seiner göttlichen Natur kommt ihm reale Präexistenz und Anbetung zu, als Mensch aber besaß er im Unterschied von anderen Menschen, denen er sonst gleich war, die praerogativae naturae humanae, wie die alte Dogmatik sie ausgebildet hat: Irrtumslosigkeit, Sündlosigkeit, Jungfrauengeburt, Auferstehung, ausgezeichnete Leibes- und Seelenbeschaffenheit (I, S. 356 ff.). Freilich ist Lemmes Stellung zu diesen Sätzen der Kirchenlehre eine gebrochene. Er hält sie fest und er gibt sie doch wieder preis. Was ist das anders als eine Preisgabe der Zweinaturenlehre, wenn er später versichert, göttliche und menschliche Natur brauchten durchaus nicht „in naturhaftem Sinn" verstanden werden, der Begriff Natur solle nur für das Göttliche und Menschliche in Christus einen gemeinsamen Ausdruck abgeben, und ob man dafür sage: Natur oder Seite oder Faktor, das sei schließlich „ziemlich nebensächlich" (I, S. 346).

Ist das nun die erwartete „religiöse Christologie", die auf der Grundlage der christlichen Glaubenserfahrung gewonnen ist, ist das lediglich Darstellung der dem Glauben gegebenen Erkenntnis? Lemme behauptet das zunächst (I, S. 339), gibt aber doch später zu: „Die dargelegte religiös-psychologische Theorie enthält in der Feststellung eines göttlichen Wesensbestandes eine metaphy-

sische[1]) Christologie“ (I, S. 371). Also hinter der religiösen Christologie steht in Wirklichkeit eine metaphysische Christologie. Dieser Eindruck der Abwechslung von Glaubensempirie und Metaphysik geht aber durch die ganze Glaubenslehre Lemmes hindurch. Man sieht überall die Ansätze einer „religionspsychologischen“ Behandlung, den Versuch, einfach die Erkenntnis, die dem Glauben selbst immanent ist, darzustellen, man wird aber immer wieder zu der Feststellung gedrängt, daß der Ausgangspunkt verdunkelt, die völlige Ausführung des Planes gehindert und so ein Kompromiß geschlossen wird, der eigentlich niemand restlos befriedigt.

Frank hat ja in seinem „System der christlichen Gewißheit“ einen ähnlichen Weg eingeschlagen und aus der christlichen Glaubenserfahrung heraus die Hauptsätze der konfessionellen Theologie entwickelt. Es entbehrt nicht einer gewissen Komik, wenn Frank gerade von Lemme deswegen mit den Worten getadelt wird: „Es war eine methodologische Selbsttäuschung, wenn Frank formell Spekulation ablehnte und inhaltlich unter dem Titel der Glaubenserfahrung . . . . spekulative Doktrinen“ entwickelte, „die nicht der Glaubenserfahrung angehören und sich nie als Bestandteile derselben entwickeln lassen“ (S. 374). Mutatis mutandis hat Lemme aber denselben Fehler gemacht.

IV.

Es ist der Vorzug der „Glaubenslehre“ Stephans[2]), daß sie völlig Ernst macht mit dem Plan, eine „wirkliche Glaubenslehre“ (Vorwort S. V) zu geben, was Dunkmann und Lemme nicht gelungen ist, und daß sie zugleich das bringt, was wir bei Schulze vermißt haben, eine Weltanschauung des christlichen Glaubens. Ob das Ziel erreicht wird, um das Stephan selbst ringt, nämlich „der dogmatischen (und kirchlichen) Entwicklung über ihren toten Punkt“ (Vorwort S. V) hinwegzuhelfen, das wird die Zukunft zeigen. Daß aber fruchtbare Anregungen gegeben sind, läßt sich jetzt schon dankbar feststellen.

---

1) Von mir gesperrt.

2) Horst Stephan, Glaubenslehre, 3 Lieferungen, 1921; 336 S.; geh. 18, geb. 24 Mk.

1. Nach der methodischen Seite ist die Eigenart dieser Glaubenslehre vor allem durch den „steten Rückgang auf den lebendigen Glauben“ (Vorwort S. V) bestimmt. In dieser Beziehung weiß sich Stephan durchaus auf der Linie Schleiermacher-Ritschl-Herrmann-Schulze.

Vielleicht noch stärker als der letztere lehnt er die religionsphilosophische Unterbauung der Glaubenslehre ab. Die Theologie braucht keine philosophische Metaphysik zu ihrer Unterstützung. Der Glaube muß vielmehr „seine Begründung auf dem Gebiet der Religion suchen“ (S. 39), der Glaubende „muß alle rationalen Beweise, überhaupt alle äußeren Stützen verschmähen und in sich selbst die Klarheit über die Gründe finden, die ihn zum evangelischen Christen machen“ (S. 39).

Aber ebenso wie die Religionsphilosophie als Grundlage der Dogmatik abgelehnt wird, werden auch in der Ausführung der Glaubenslehre alle philosophischen, rationalen, spekulativen Sätze ausgeschieden. Sie gehören nicht in eine evangelische Glaubenslehre herein. Denn eine Glaubenslehre soll nur reine Aussage des Glaubens sein, nur die Erkenntnis entfalten, die dem Glauben unmittelbar gegeben ist. Dieser Gesichtspunkt bildet den kritischen Maßstab zur Korrektur der überlieferten Lehre ganz in derselben Weise, wie wir das schon bei Schulze gesehen haben. In jedem einzelnen Fall wird geprüft, ob die alten dogmatischen Sätze (z. B. die Lehre von der Präexistenz und Jungfrauengeburt, von der Realpräsenz im Abendmahl und dem Verhältnis der Personen in der Trinität) wirkliche Erkenntnisse des christlichen Glaubens bedeuten oder ob sie einen anderen nichtreligiösen Ursprung haben. Und wie der Ausgangspunkt, so wird auch die innere Art der dogmatischen Gedankenbildung von aller Spekulation rein erhalten. Es wird mit allem Nachdruck betont, daß es sich in der Glaubenslehre nicht um „begriffliche Systematisierung“, sondern um „religiöses Verständnis“ von Bildern (S. 87) handle. Die Dogmatik ist also nichts anderes als „wissenschaftliche Darstellung der Glaubenserkenntnis“ (S. 10) und, so fügt Stephan hinzu, der „Glaubensgedanken“ (S. 16). Er wendet damit eine wertvolle Unterscheidung an. Während die Erkenntnis des Uebersinnlichen, die

Gotteserkenntnis, verhältnismäßig unabhängig vom Wandel der Zeiten ist, besitzt der Versuch, die Welt, in der wir leben, von der Gotteserkenntnis aus zu verstehen, einen viel geringeren Grad von Sicherheit. Dieser Unterschied wird eben ausgedrückt durch die Gegenüberstellung von Glaubenserkenntnis und Glaubensgedanken. Aber beide Male handelt es sich um Aussagen des Glaubens, um religiöse Urteile. Andere haben in der Glaubenslehre keinen Platz.

Die Durchführung dieser methodischen Grundsätze verlangt nun auch eine neue Anordnung und Einteilung des Stoffs. Das Einteilungsprinzip kann nur der Glaube selbst sein. Da er nach zwei Seiten hin orientiert ist, an Gott und am Heil des Menschen, so ist diese Doppelorientierung auch der Gruppierung des Stoffs zugrunde zu legen. Daher wird im ersten Teil das Wesen des „evangelischen Glaubens" dargestellt und dabei in einem besonderen Abschnitt auf das Problem der religiösen Erkenntnis eingegangen (S. 29 ff.). Dann folgt im zweiten Teil die Entfaltung der „evangelischen Glaubenserkenntnis", in Gottes- und Heilserkenntnis geteilt (S. 72 ff.). Am Schluß dieses zweiten Teiles wird die Trinitäts-, Prädestinations- und Rechtfertigungslehre unter dem Gesichtspunkt behandelt, daß durch sie die innere Einheit der Aussagen der Gottes- und Heilserkenntnis betont werde. Endlich kommt im dritten Teil in der Ausführung der „evangelischen Weltanschauung" die Stellungnahme des Glaubens zum Problem der Fremdreligion, des außerreligiösen Geisteslebens und der Natur zur Besprechung (S. 213 ff.). Denn die Glaubenslehre beschreibt nicht nur das Verhältnis von Menschenseele und Gott, sondern sie zeigt auch, wie der Christ zur Welt, zum Reich der Natur wie zum Reich des Geistes und der Geschichte, in religiöser Hinsicht sich stellt.

Daß die Anordnung des zweiten Teils eine ganz glückliche sei, wird man nicht gerade sagen können. Uebrigens wird sie bereits im Vorwort, das allerdings erst zugleich mit dem letzten Heft erschienen ist, modifiziert; es wird darauf hingewiesen, daß eigentlich besser vier Abschnitte zu bilden gewesen wären: a) Offenbarung (Erkenntnis Gottes), b) Erlösung, c) Schöpfung, d) Einheit der Glaubenserkenntnis. Wir haben also m. a. W. wieder die alte Dreiteilung,

die schon in Calvins Institutio sich findet, wo der Dogmatik die drei Artikel des Apostolikums zugrunde gelegt sind. Von dem vierten Abschnitt aber hat man den Eindruck, daß er eigentlich nur aus Verlegenheit den drei anderen angehängt ist. Er soll ja die Versuche aufweisen, die „innere Einheit der Glaubenserkenntnis" (S. 190) zu zeigen. Aber Stephan kommt selbst zu dem Ergebnis, daß weder die Trinitäts- noch die Prädestinations- noch auch im letzten Grunde die Rechtfertigungslehre geeignet seien, diese Funktion in einer modernen Glaubenslehre zu übernehmen. Freilich wird die Glaubenserkenntnis stets eine organische Einheit bilden „wie das Leben, dem sie entstammt" (S. 71), aber, so fügt Stephan selbst mit Recht hinzu, „sie wird so wenig wie dies Leben vor Paradoxien, Spannungen und offenen Fragen erschrecken" (S. 71). Mit der Anerkennung dieses Grundsatzes fällt die Notwendigkeit weg, am Schluß des zweiten Teils einen besonderen Abschnitt zu bilden, der eine Einheit herstellen soll, aber sie doch nicht herstellen kann.

Der dritte Teil bringt dann die „christliche Weltanschauung", die in dem soeben erschienenen dritten Heft behandelt wird. Nur mit Freuden kann man diesen Versuch begrüßen, „die überlieferten Stoffe der Dogmatik durch eine christliche Natur- und Geschichtsphilosophie zu bereichern" (S. 9). Hier war von J. Kaftan (Philosophie des Protestantismus) und von Schlatter (Das christliche Dogma) viel zu lernen. Aber diese „Metaphysik" des Glaubens (S. 248) ist durchaus kein Fremdkörper im Aufbau des Ganzen, da jede spekulative Tendenz völlig ferngehalten wird. Sie geht vielmehr ebenfalls vom christlichen Glauben aus und stellt, da der Glaube neben einer bestimmten Erkenntnis Gottes und des Heils auch Gedanken über die Welt einschließt, die „Weltgedanken" des Glaubens dar (S. 213, 216). Es ist die religiöse Auseinandersetzung mit der geistigen Gesamtarbeit, vor allem der Religionsgeschichte und der Philosophie unserer Zeit, die diesen letzten Teil des Buches ausfüllt. Dabei wird eine Fülle von neuen Fragestellungen und Lösungsversuchen geboten. Auch wer mit der Stellungnahme zu den einzelnen Problemen nicht immer ganz einverstanden sein mag, hat doch allen Grund, dankbar dafür zu sein, daß die Aufgabe

grundsätzlich gestellt und mit viel Feinheit, Umsicht und Tiefblick in Angriff genommen worden ist. Mit Recht sieht Stephan in der Ausführung einer solchen evangelischen Weltanschauung eine gerade für die Gegenwart besonders wichtige Aufgabe, weil nur die unermüdliche Arbeit an ihrer Lösung „dem evangelischen Christentum die verlorene Stellung unter den geistigen Mächten der Gegenwart wiedergeben und sein Ringen um Volkserziehung, Menschenbildung, Kulturvertiefung geistig unterbauen kann" (S. 222).

2. Wir sind damit eigentlich schon zur inhaltlichen Charakteristik der Stephanschen Glaubenslehre übergegangen. Drei Punkte scheinen mir hier von besonderer Bedeutung zu sein: die Betonung der Paradoxie und Irrationalität des Glaubens, die Ablehnung des Anthropozentrismus und die Verwerfung der Mystik.

Daß alle wahre Religion paradox sei und ihr reiches Leben sich unmöglich in die Enge rationaler Begriffe fassen lasse, ist ein Gedanke, dessen Wichtigkeit immer wieder hervorgehoben wird. Schon die Erörterung des Glaubensbegriffs führt auf den grundlegenden Gegensatz von rational und irrational, dessen Bedeutung durch die ganze Glaubenslehre hindurch sich verfolgen läßt. Die ungelösten und unlösbaren Rätsel und Spannungen sind geradezu bezeichnend für das religiöse Leben, z. B. die Spannungen „zwischen dem Erlebnis des unbedingten Gottes und der Sehnsucht nach dem Heil, zwischen dem heiligen und dem nahen Gott, zwischen Weltbejahung und Weltkritik, zwischen Flucht in die Einsamkeit bei Gott und Arbeit an der Welt, zwischen weltbedingten Inhalten des Gebets und Ergebung auch in den leidvollen Willen Gottes" (S. 232). An diesem Punkt begegnen sich auch Dunkmann und Stephan, ohne daß jedoch Stephan dieselben Konsequenzen für die Glaubenslehre zöge wie Dunkmann. Denn während Dunkmann aus dem antinomischen und paradoxen Charakter des christlichen Glaubens folgert, daß die Sätze der Glaubenslehre nur negative Bedeutung haben könnten, ist Stephan vielmehr von der bleibenden Wichtigkeit der Glaubenslehre überzeugt und prophezeit ihr, daß „sie noch neue Entwicklungen" vor sich habe und „höhere Stufen" erklimmen werde (S. 212).

Von Schäder übernimmt Stephan die Begriffe anthropo-

zentrisch und theozentrisch und betont mit aller Schärfe den theozentrischen Charakter des Glaubens. Der christliche Glaube läßt sich durchaus nicht nur unter dem Gesichspunkt von Wohl und Wehe des Menschen verstehen, wie es bei J. Kaftan noch in der Hauptsache der Fall war, sondern er ist mindestens ebensosehr an der Herrlichkeit und Erhabenheit Gottes orientiert, also theozentrisch geartet. Darum steht auch in der Besprechung der Gotteserkenntnis die Heiligkeit Gottes voran, die dem Begriff der Nähe Gottes gegenübergestellt wird, und bei der Erörterung des Erlösungsgedankens wird der größte Wert auf die Feststellung gelegt, daß das Verständnis der Erlösung inhaltlich nicht durch das Bedürfnis des natürlichen Menschen, sondern durch die Erkenntnis des göttlichen Heilswillens bestimmt sei (S. 110). Damit ist aller „sachliche" Anthropozentrismus grundsätzlich abgelehnt, wenn auch Stephan im Unterschied von Schäder zweifellos mit Recht die Notwendigkeit eines „formalen" Anthropozentrismus behauptet (S. 110).

Wie eng Stephan auch in der inhaltlichen Fassung seiner Gedanken sich an die Auffassung Ritschls und Herrmanns anschließt, zeigt vor allem seine grundsätzliche Verwerfung der Mystik. Er steht ihr durchaus nicht verständnislos gegenüber; die Verhältnisbestimmung von Mystik und evangelischem Christentum führt vielmehr zur Betonung des „Gefühls der Verwandtschaft" (S. 236), das Christen und Mystiker haben, ja sogar zu dem Zugeständnis, daß die mystische Frömmigkeit „mehr unmittelbares Gotterleben, mehr selbständiges Innenleben, mehr seelische Zartheit und Innigkeit, mehr universale Weite" habe als häufig unser kirchliches Christentum (S. 251). Aber auf die klare und bestimmte Fassung des Begriffs der Mystik (S. 235, A. 1) folgt eine ebenso deutliche Ablehnung, und der gerade in unserer Zeit notwendige Nachweis, daß und warum das evangelische Christentum der katholisch-mystischen Frömmigkeit religiös überlegen ist, kurz gesagt deswegen, weil die Mystik ins Gebiet der „philosophischen Religion" gehört (S. 233 ff.), die „dem Christentum wesensfremd" ist (S. 251). Deshalb wird auch bei der Frage nach der zukünftigen Entwicklung des Christentums in berechtigter Abwehr weitverbreiteter Gedanken Heilers der Standpunkt tapfer vertreten, daß die Zukunft des Christentums

nicht in einer Synthese von Christentum und Mystik liege, sondern in einer immer reineren und tieferen Entfaltung des Wesens des Christentums. Das evangelische Christentum ist so reich, daß es aus seinem Besitz auch das hervorholen kann, was anderswo überlegen scheint, und dann erreicht es noch Größeres als die Mystik (S. 251 f.). Das Buch schließt mit dem Ausdruck zuversichtlichen Vertrauens, daß der christliche Glaube sich sogar im „Untergang des Abendlands" behaupten würde (S. 329 f.).

Die klare und warme, vor allem auch durch das Bemühen um ein sachliches Verständnis des Gegners ausgezeichnete Art der Darstellung wird gewiß dazu mithelfen, das erste Ziel der „Sammlung Töpelmann" zu erreichen, der das Buch angehört, nämlich den „heimgekehrten Studierenden das Zurückfinden zu ihrer Arbeit" zu erleichtern. Aber gerade diese wären wohl dafür dankbar, wenn den einzelnen Abschnitten, so wie das bei Schulze und Lemme der Fall ist, kurze Literaturnachweise vorangestellt wären.

Zur Besprechung eingegangene Bücher.

Barth, Karl: Der Römerbrief. 1919. 439 S. Chr. Kaiser, München. M. 20.—.

Bruhn, Wilhelm: Religiöse Selbsthilfe. Ein Notruf und Aufruf des gebildeten Laientums. (Sammlung Collignon, 4 Bd.). 1920. 147 S. Arthur Collignon, Berlin W. 62. M. 9.—, geb. 10.50.

Eberhardt, Paul: Religionskunde. 1920. 242 S. Perthes, Gotha. M. 12.—.

Feldkeller, Paul: Die Idee der richtigen Religion. 1920. 147 S. Perthes, Gotha. M. 16.—.

Geley, Gustave: Die sog. supranormale Physiologie und die Phänomene der Idioplastie. 1920. 30 S. O. Mutze, Leipzig. M. 3.60.

Graue, Georg: Der Glaube an gottgewollte Gesetzmäßigkeit im Weltall. 1920. 119 S. M. Heinsius Nachf., Leipzig. M. 2.50.

Kirchenvolk, Das, zur Kirchenfrage. 125 S. Proteus-Vlg. G. m. b. H Berlin.

Leese, Kurt: Moderne Theosophie. 1921. 229 S. Furche-Vlg., Berlin. geh. M. 18.—, geb. M. 25.—.

Lohmann, Ernst: An die Heiligen in Rom. 115 S. Verlag Orient. Frankfurt a. M. 25.—.

Meurer, Waldemar: Ist Wissenschaft überhaupt möglich? 1920. 279 S. F. Meiner, Leipzig. Geb. 40.—.

Natorp, Paul: Genossenschaftl. Erziehung. 1920. 42 S. J. Springer, Berlin. M. 5.50.

Peter, Joseph: Materialisations-Sitzungen in Lissabon. 1920. 21 S. O. Mutze, Leipzig. M. 3.60.

Pick, Leop.: Die vierte Dimension als Grundlage des transzendentalen Idealismus. 1920. 33 S. O. Mutze, Leipzig. M. 2.40.

Sulzer, Georg: Die leibliche Auferstehung Jesu. 1920. 25 S. O. Mutze. Leipzig. M. 2.50.

— — Was ist Wahrheit? 1920. 74 S. O. Mutze, Leipzig. M. 3.50





